بسم الله الرحمن الرحیم



فرهنگ دیوان امام خمینی (س)



● فرهنگ دیوان اشعار امام خمینی (س)
● ناشر : مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) ـ واحد ادبیات
● نوبت چاپ : اول / زمستان ۱۳۷۲ ـ دوم زمستان ۱۳۷۳
● تیراژ : ۱۵۰۰۰ نسخه / ۱۰۰۰۰ جلد شمیز ـ ۵۰۰۰ جلد گالینگور
● بها : با جلد گالینگور ۶۰۰ تومان، با جلد شمیز ۴۵۰ تومان



فرهنگ دیوان امام خمینی (س)

فهرست

انواع اشعار

هنرهای شعری و بلاغی

اصطلاحات و استعارات

فرهنگ اعلام

دیباچه

نگاهی به زندگی حضرت امام

حضرت امام خمینی (س) در اوّل مهرماه ۱۲۸۱ ش برابر با بیستم جمادی الثّانی ۱۳۲۰ ق مصادف با زادروز مبارک حضرت فاطمهٔ زهرا ــ سلام الله علیها ــ در خمین ولادت یافت. پدر بزرگوار امام، مرحوم آیت‌الله سیّد مصطفیٰ که از علما و مجتهدین زمان خویش بود، در حالی که چند ماهی بیش از سنّ امام خمینی (س) نمی‌گذشت، در راه خمین به اراک به شهادت رسید. وفات مادر امام نیز در ۱٦ سالگی ایشان رخ داده است. حضرت امام در سال ۱۳۰۸ ش برابر با ٤۸-۱۳٤۹ ق، با صبیّهٔ مرحوم آیت‌الله حاج میرزا محمّد ثقفی تهرانی[1] ازدواج نمود که ثمرهٔ این پیوند ۸ فرزند بود: مرحوم شهید آیت‌الله حاج آقا مصطفیٰ خمینی، فرزندی به نام علی که در ٤ سالگی درگذشت، خانم صدیقهٔ مصطفوی همسر مرحوم آیت‌الله اشراقی، خانم فریدهٔ مصطفوی همسر آقای اعرابی، خانم فهیمه (زهرا) مصطفوی همسر آقای دکتر محمود بروجردی، دختری به نام سعیده که در ۷ ماهگی فوت کرد، حجّت‌الاسلام والمسلمین حاج سیّد احمد خمینی، و دختری به نام لطیفه که در کودکی درگذشت.

□

امام خمینی (س) تا ۱۹ سالگی در خمین نزد اساتید آن سامان به فراگیری علوم

عرفان نظری (شرح فصوص ابن عربی اثر قیصری و مقدّمه قیصری)

عرفان عملی (دروس اخلاق در مَدْرَس فیضیّه و مسجد سلماسی: شرح منازل السّائرین، شَرح حدیث جنود عقل و جهل و...)

فقه و اصول (سطوح عالی و ــ بیشترــ خارجِ این دروس)

حوزه‌های تدریس امام در نجف اشرف، طی ١٤ سال، ادامهٔ دروس خارج فقه و اصول ایشان در قم بود با نگرش ویژه‌ای که آن حضرت داشت و مباحث تازه‌ای که طرح نمود، از جمله گسترش نظری موضوع «ولایت فقیه».

□

حضرت امام خمینی (س) فعّالیّتهای تألیفی خویش را در آغاز جوانی پی نهاد. «مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة» را در ٢٧ سالگی و «شرح دعای سحر» را در ٢٩ سالگی تألیف کرد که هردو در زمینهٔ عرفان نظری و به زبان عربی نوشته شده است. در مقولهٔ عرفان، آثار دیگر امام عبارتند است از: «سرّالصّلوة»، «آداب نماز»، «تعلیقه‌بر شرح فصوص و مفتاح و مصباح» بخش اعظم «چهل حدیث»، و «جهاد اکبر» (افاضات عرفانی امام در نجف اشرف ضمن دیگر دروس).

در اوایل دههٔ ٢٠ ــ ١٣٣٠هـ‌ق، امام کتاب «کشف الاسرار» را ــ که می‌توان اوّلین اثر سیاسی ایشان دانست ــ تألیف نمود. دروس «ولایت فقیه» (یا حکومت اسلامی) که در نجف اشرف تدریس و تدوین شده، حاوی آرای سیاسی ــ فقهی حضرت امام و سنگ بنای نظرات تکمیلی ایشان پیرامون ولایت مطلقهٔ فقیه است. تقریرات و آثار فقهی و اصولی امام بسیار است که مهمترین آنها را برمی‌شمریم:

«کتاب البیع» در ٥ مجلّد (درسهای امام در نجف اشرف طی ١٢ سال)

«تحریر الوسیله» در ٢ مجلّد (تتمیم حواشی امام بر وسیلة النّجاة مرحوم آیت الله حاج سید ابوالحسن اصفهانی به همراه مسائل مستحدثه، که در واقع رسالهٔ عملیّهٔ امام به زبان عربی است)

«تهذیب الاصول» در ٣ مجلّد (تقریرات بحث اصول فقه حضرت امام به تحریر حجّت‌الاسلام والمسلمین حاج شیخ جعفر سبحانی)

«المکاسب المحرّمه» در ٢ جلد (فقه استدلالی در زمینهٔ انواع کسبهای حرام)

«کتاب الطّهارة» در ٤ جلد

اثری جامع در مباحث «الفاظِ» اصول فقه (منتشر نشده)

حاشیه بر مباحث عقلی «کفایة الاصول» (منتشر نشده)

مقدّماتی، ادبیّات عرب، منطق، اصول و فقه پرداخت و در سال ۱۳۳۹ ق برای ادامهٔ تحصیل، روانهٔ حوزهٔ علمیّهٔ اراک[2] شد و در نوروز ۱۳۰۰ شمسی برابر با رجب ۱۳۴۰ ق، پس از هجرت مرحوم آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی[3] به قم، بدانجا رهسپار شد. حضرت امام در سال ۱۳۴۵ ق ــ در سنّ ۲۵ سالگی ــ به درجهٔ اجتهاد نایل گردید. استادان برجستهٔ امام در قم عبارت بودند از:

مرحوم آیت الله العظمی حاج سیّد محمّد تقی خوانساری (بخشی از سطوح فقه و اصول)

مرحوم آیت الله العظمی حائری یزدی (بخشی از سطوح و خارج فقه و اصول)

مرحوم آیت‌الله حاج سیّد علی یثربی کاشانی (سطوح عالی فقه و اصول)

مرحوم آیت الله حاج سیّد ابوالحسن رفیعی قزوینی (فلسفهٔ اسلامی، ریاضیّات، هیئت)

مرحوم آیت الله آقا میرزا علی اکبر حِکمی یزدی (ریاضیّات، هیئت، فلسفهٔ اسلامی، نخستین درسهای علوم معنوی و عرفان).

مرحوم آیت الله آقا شیخ محمّدرضا مسجد شاهی اصفهانی (عروض و قوافی، فلسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ غرب

مرحوم آیت الله حاج میرزا جواد ملکی تبریزی (اخلاق و عرفان)

مرحوم آیت الله آقا میرزا محمّدعلی شاه‌آبادی (عرفان نظری وعملی)

مرحوم آیت الله العظمی حاج سیّد حسین بروجردی (حضور در جلسات درس به منظور تقویت حوزهٔ تدریس آن بزرگوار).

هریک از این بزرگواران و دیگر استادان امام، بُعدی از ابعاد علمی آن حضرت را تکمیل کردند ولی تکوین شخصیّت عرفانی ایشان، بیشتر مرهون چند سال تعلّم و ارادتشان به مرحوم شاه‌آبادی[4] است که امام مکرّر در آثار خویش، از این استاد عالیمقام و عارف ربّانی به بزرگی یاد کرده است.

□

دوران تدریس امام از سال ۱۳۴۷ ق ــ در ۲۷ سالگی ایشان ــ با تدریس فلسفهٔ اسلامی آغاز شد. مباحث و موضوعاتی که توسّط حضرت امام در قم تدریس شده اجمالاً از این قرار است

فلسفهٔ اسلامی (متونی چون شرح منظومهٔ سبزواری و اسفار اربعهٔ ملاّصدرا)

باورهای فرسودهٔ خویش، خلاف شرع می‌پنداشتند. بُعدی از تبلور و مصداق «هَیْهاتَ مِنّا الذِّلَّة» در زندگی سیاسی امام، مبارزهٔ پیگیر با چنین انحرافی بود.

امام و شعر فارسی

از دوران نوجوانی امام ــ از ۱۰ تا ۱۶ سالگی ــ یادداشتهایی به خط ایشان به دست آمده که اشعار سیاسی و عرفانی شعرایی چون ملک الشّعرای بهار، میرزا اشرف الدّین قزوینی (نسیم شمال) و صحبت لاری را برای خود استنساخ نموده اند.[۶] این امر نشان می‌دهد که ذوق شعری امام، در کنار گرایشهای ویژهٔ فکری ــ که تبلور آن را در دوره‌های مختلف زندگی ایشان شاهد بوده‌ایم ــ از همان دوران نوجوانی بروز داشته است.

حضرت امام خمینی (س) به دلیل عمق ارتباطشان با فرهنگ ایران اسلامی، در اغلب کتب و آثار خود به اشعار شعرای عارفی چون حافظ و مولانا استشهاد کرده‌اند (بیش از ۱۰۰ مورد) و همچون بسیاری از عرفا و حکما و علمای این سرزمین*، به مدد قریحه‌ای که در نهاد خود داشتند، از آغاز جوانی تا آخر عمر گهگاه شعر می‌سرودند. سرایش شعر برای امام هم تفنّن بود، که این نکته را از موشّح هایی که می‌سروده‌اند می‌توان دریافت و هم ضرورتی روحی؛ این ضرورت را در اغلب غزلهای ایشان می‌توان کشف کرد. در این مرحله، امام از آنهاست که در مواقع و احوال خاص، زیر فشار اسرار ناگشودنی و تحت تأثیر جاذبهٔ ضرورت ذوقی، به سرایش شعر پرداخته‌اند؛ ضرورتی همه تبلور شور و حال، چرا که جانشان برخاستگاه توفان است و دلشان مهبط تجلیّات.

از کتبی که در گذشتهٔ دور اشعار امام را درج کرده‌اند، می‌توان «آثار الحجّه» و «آینهٔ دانشوران» را نام برد. مؤلّف کتاب اخیر در چاپ دوّم آن، که در دههٔ ۳۰ شمسی انجام یافته، می‌نویسد:

> از متخصّصین علوم فلسفه و عرفان و علاقه‌مندان به مطالعهٔ کتب صدرالمتألّهین در حوزهٔ علمیهٔ قم در روزگار تألیف این کتاب، دانشمند عالیمقام آقای حاج آقا روح‌الله خمینی بودند؛ به طوری که چکامه‌های دلنواز آن جناب نیز ورد زبان ما دانشجویان بود؛ از آن جمله غزل شیرینی بود که هنوز مطلعش را فراموش نکرده‌ام:
>
> من در هوای دوست گذشتم ز جان خویش
> دل از وطن بریدم و از خاندان خویش

* تذکره‌ای از اشعار و زندگی این بزرگان (که اغلب فقیه هم بوده‌اند) و وجوه تشابه اشعارشان با اشعار امام خمینی (س)، توسط این مؤسّسه در دست انتشار است.

تقریرات مفصّل درس فلسفهٔ امام (درچندین مجلّد به زبان فارسی) به صورتی منقح، و دیگر آثار ایشان، در زمینه هایی که برشمردیم، یا تاکنون توسّط «مؤسّسهٔ تنظیم ونشر آثار امام خمینی (س)» انتشاریافته و یا در دست انتشار است. خوانندگان علاقه‌مند و محقّق برای آگاهی بیشتر در خصوص آثار حضرت امام، می‌توانند «حضور» * (ویژهٔ یادمان چهارمین سالگرد رحلت امام) را ملاحظه کنند.[۵]

□

این نکتهٔ حیاتی و بسیار مهم را نباید از یاد برد که حضرت امام خمینی (س) از چنان جامعیّتی در شخصیّت خود برخوردار است که محصور ساختن ویژگیهای ایشان درچارچوبهای متداول و مرسوم، کمکی به شناخت ابعاد وجودی او نخواهد کرد

امام فقیهی است اصولی که در اتّکا و تمسّک به اهل بیت عصمت و طهارت ــ صلوات الله علیهم اجمعین ــ آنچنان جدّی و بی گذشت به‌نظر می‌آید که بعید نیست در زعم کوته اندیشانِ اَخباری، امام از ایشان باشد.

امام مجتهدی است جسور که درعین التزام به سنن، مقتضیات زمانه را از یاد نمی‌برد، و نیازهای زمان را می‌شناسد و ملحوظ می‌دارد؛ آنچنان که گامهای استوار و انقلابیش در احیای اجتهاد زندگیساز تشیّع، فصلی بدیع در حیات پیروان مذهب جعفری (ع) گشود و تنها او بود که از پس سیاهیها و جامداندیشیهای خرافی، چهرهٔ تابناک اسلام ناب محمّدی (ص) را به جهانیان نمایاند.

امام فیلسوفی است عمیق که پیش از هر تعلیلی، بر سر فلسفه‌پرستان فریاد می‌زند و آنان را از اسارت در زندانِ کِبْر و عُجْب برحذر می‌دارد و چوبین بودن پای استدلالیان را با برهان سلیم مدلّل می‌دارد.

امام عارفی است که پس از عبور از کریوه‌های عالم طبع و تمکّن و بقا در جوار حضرت حق، مطلقْ اندیشانِ محصور در تنگناهای اصطلاحات را از تحقیر دیگران برحذر می‌دارد و دسیسه‌ها و فتنه‌های دکّان سازان و مریدپردازان را برملا می‌کند.

امام مبارز و رهبری انقلابی است که درعین نفی سیاست‌بازیهای متعارفِ سیاسیّون حرفه‌ای، سیاسی بودنِ ذاتی آیین جاوید ما را با حرکتها و رهبریهای آگاهانهٔ خویش به اثبات رساند. او فریادرسای مظلومیّت اسلام بود در هنگامهٔ فتنه و آشوب نو استعمارگران و دست‌نشاندگانشان، آن هم در حوزه و جامعه‌ای که «آخوند سیاسی» را تقبیح می‌کردند و سیاست را نه تنها عین دیانت نمی‌دانستند بل ورود در آن را در چارچوب تنگ ارزشها و

* نشریهٔ ادواری «مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی».

مشحون است از «معرفت الله» و مقدّمات و نتایج نظری آن. در عین حال، رباعیّاتی که وصف حال امام باشد نیز دیده می‌شود ولی غلبه با آن رباعیاتی است که چکیدهٔ معارف را در خود دارد و چنانکه در همان بخش «انواع شعر» یادآور گشته ایم، شرح برخی از این اشعار خود تألیفی مستقل خواهد شد.

۳ ــ فنون معانی و بیان ــ به ویژه تشبیه و استعاره ــ و صنایع بدیعی، اعمّ از لفظی و معنوی، در همه جای دیوان امام به چشم می‌خورد. احاطهٔ ذهنی امام، به ایشان میدانی وسیع بخشیده است که بی‌آنکه تکلّفی مشاهده شود، اغلب آن صنایع و فنون را در اشعارشان می‌بینیم. نمونه هایی از این موارد را در بخشی با عنوان «هنرهای شعری و بلاغی» آورده ایم و تألیف مستقل و تفصیلی از مجموعهٔ این هنرها در آینده توسّط این مؤسّسهٔ انتشار خواهد یافت.

٤ ــ ضرورتهای گوناگون ما را بر آن داشت تا فرهنگی از اصطلاحات و استعارات موجود در شعر امام و نیز توضیحی بر اعلام و تلمیحات دیوان ایشان فراهم آوریم. بدون اینکه ادّعا کنیم کار ما کامل است، ابتدا تاریخچه ای از سابقهٔ چنین فرهنگ نگاری هایی به دست داده ایم و سپس پیرامون فرهنگ حاضر توضیحاتی عرضه کرده ایم که زین پس می‌خوانید.

نگاهی به سابقهٔ شعر استعاری عرفانی

از سدهٔ پنجم هجری به بعد، بی‌آنکه زبان شعرا دگرگونی اساسی یابد، الفاظ و مصطلحاتْ معانی و تعابیر تمثیلی و مجازی به خود می‌گیرند و استعارات بر شعر حاکم می‌شوند که محتوای آنها عبارت است از معانی عرفانیِ نهفته ای ورای ظواهر الفاظ.

شعرای سده های سوّم و چهارم هجری مانند شهید بلخی، رودکی، ابوشکور بلخی، فردوسی، منوچهری و... زبانی داشتند از جهت لفظْ ساده و نزدیک به فهم عموم که تکلّفی در آن مشاهده نمی‌شد؛ از نظر معنی نیز تعقیدی در اذهان ایجاد نمی‌کرد. در آثار این شعرا، لغت به معنای واقعی آن به کار برده می‌شد و چنانچه مجاز و استعاره‌ای به کار می‌رفت، در حدود عرف و عادت بود.

در دوران بعد (پس از قرن پنجم هجری) دامنهٔ معانی الفاظ وسعت یافت. البتّه الفاظ و حتّی تعبیرات، همانها بود که شعرای پیشین به کار می‌بستند. به گفتهٔ دکتر غنی، همه جا صحبت از احتیاج عاشق و استغنای معشوق، ناز و کرشمهٔ دلبر و نیاز و عجز دلباخته، شکایت از فراق و آرزوی وصال، بیان مشکلات راه عشق، گله از بخت نامساعد، رضا به جور حبیب و ناله و شکوه از رقیب، پشت پازدن به ننگ و نام، از دین و دنیا در گذشتن و عقل و دل

ولی اکنون که قریب سی سال از آن روزگار می‌گذرد، شهرت فقاهت حضرت معظّمٌ‌له عالمگیر شده و از جملهٔ آیات الله و مراجع تقلید شیعه بشمارند.

مجموعه‌های اشعار امام در حوادث گوناگون مفقود شد. اشعاری که پیش از چاپ دیوان امام به تدریج انتشار یافت، متعلّق به سالهای اخیر عمرشان بود؛ عمدتاً از ۱۳۶۳ به این سو. سایر اشعار، بیشتر از یادداشت‌های متّکی به حافظهٔ همسر گرامی ایشان، دستنوشته‌های پراکندهٔ خودشان که نزد دوستان یا بستگانشان بود، و آثار به چاپ رسیده در کتبی که یاد کردیم، تشکیل می‌شد که با دقّت و امانت در دیوان ایشان جمع آمد.

□

شعر امام، و به طور اخصّ غزلیّات و رباعیّاتشان، در حوزهٔ ادبیّات رمزی عرفانی قرار می‌گیرد که سابقه‌ای طولانی و چند صدساله دارد. توجّه به نکاتی که ذکر خواهیم کرد، در شناخت این بُعد ویژه از شخصیّت امام مفید است:

۱ ـ غزلیّات امام، اغلب حدیث نفس عرفانی و بیان حال است. اصطلاحاتی که در آنها آمده همانهاست که در شعرهای حافظ، عراقی، عطار و مولوی به کار رفته است. عدم تکلّفی که در این غزلیّات موج می‌زند، احتمالی را که بعضی داده‌اند دالّ بر اینکه امام این شعرها را سروده‌اند تا به دیگران یاد دهند که چگونه باید شعر عرفانی گفت، رد می‌کند. مشکل این افراد این است که با اصطلاحات به طور مطلق برخورد کرده‌اند و ناگهان دیده‌اند که اصطلاحاتِ مربوط به بدایات سلوک در شعری سرودهٔ اواخر زندگی امام آمده است*! نکته اینجاست که امام تعبیرات مربوط به درجات گوناگون یک حال یا مقام را گاهی مترادف گرفته‌اند. اگر با چنین دیدی به غزل امام نگاه کنیم از ترادف «می» و «باده» و «شراب»، دچار شگفتی و سردرگمی نخواهیم شد.

سبک امام در غزلهایش «عراقی» است و همانطور که در بخش مربوط به «انواع شعر امام» ـ ضمن توضیح غزل ـ یادآور شده‌ایم، تنوّع اوزان در شعر ایشان مشاهده می‌شود ولی غلبه با «بحر رمل» به ویژه «مثمّن مخبون» آن است و در همانجا گفته‌ایم که این وزن، منتخب اغلب عرفای شاعر برای متعالی‌ترین مفاهیمی است که سروده‌اند.

۲ ـ رباعیّات امام، بیشتر حامل پیامی فلسفی یا عرفانی است یا به تعبیری دقیقتر،

* از اینان که کاربرد «باده» را مربوط به اوایل سلوک می‌دانند، می‌خواهیم که جایگاه این لغت را در این بیت حافظ روشن سازند:

بی خود از شعشهٔ پرتو ذاتم کردند
«باده» از جام تجلّی صفاتم دادند

در اینجاست که گوینده از استعارات مدد می‌گیرد و به رموز و اشارات متوسّل می‌شود؛ محبّت و عشق و جذبه و مکاشفهٔ عارفانه با همان تعبیراتی بیان می‌گردد که در عالم مادّه و حس وجود دارد و از همان اصطلاحات عشق مجازی و صوری (زمینی) استفاده می‌شود.

از سوی دیگر بزرگان عرفان نخواسته‌اند که حقایق عِلْوی که متعلّق به عوالمی ورای جهان مادّه و محسوسات است، به خامان نالایق که آماده‌اند تا چماق تکفیر مقدس‌مآبها شوند، عرضه گردد. مگر شاهد نبوده یا نشنیده‌ایم که اهل ظاهر با ادب عرفانی ما چه کرده‌اند. به جز اینگونه قشرها که همواره با عرفا معاند بوده‌اند، کسانی هم بوده و هستند که به دلیل ناآشنایی، و به تعبیر دقیقتر «سوءدرک»، در برابر فرهنگ عرفانی موضع گرفته‌اند. امام خمینی (س) ضمن تفسیر سورهٔ مبارکهٔ «حمد» فرمودند:

... گاهی وقتها اختلافاتی که بین اهل نظر و اهل علم حاصل می‌شود برای این است که زبانهای هم را درست نمی‌دانند؛ هر طایفه‌ای یک زبان خاصی دارد. نمی‌دانم این مثل را شنیده‌اید که سه نفر بودند، یکی فارس بود، یکی ترک بود، یکی عرب. اینها راجع به ناهارشان که چه بخوریم بحث می‌کردند. یکی شان (فارس) گفت «انگور»؛ عرب گفت که خیر «عِنَب» بخوریم؛ ترک گفت اینها را نمی‌خواهیم، ما «اوزوم» می‌خوریم! اینها اختلاف کردند برای اینکه زبان هم را نمی‌دانستند... فلاسفه ــ مثلاً ــ یک زبانی خاص به خودشان دارند، عرفا هم یک زبانی خاص خودشان است و اصطلاحاتی خاص خودشان؛ فقها هم یک اصطلاحات خاص به خودشان دارند؛ شعرا هم باز یک زبان خاص شعری دارند... باید ببینیم که اینهایی که مثلاً از طبقهٔ عرفا بودند، اینها دردشان چه بوده است که آن جور تعبیر می‌کرده‌اند، و چه وادارشان کرده است که آن‌طور تعبیر کنند.[9] این عرفا و شعرای عارف مسلک و فلاسفه و اینها هم همه یک مطلب را می‌گویند، مطالب مختلفه نیست، تعبیرات مختلفه است، و زبانهای مختلف. زبان شعر خودش یک زبانی است؛ حافظ خودش یک زبان خاصی دارد، همان مسایل را می‌گوید که آنها می‌گویند امّا با یک زبان دیگری.[10]

در قرآن کریم بارها از تنعّمات بهشت با تعبیرات زمینی یاد شده است. آیا مقصود حق ــ تعالیٰ ــ همین لذایذی است که محسوس آدمیان است یا اینها برای تمثیل و نزدیکی به فهم ما عنوان گردیده؟ اگر جز این بوده خود نمی‌فرمود: «ماءٍ غَیْرِ آسِنٍ» و «لَبَنٍ لَمْ یَتَغَیَّرْ

درباختن، توصیف خال و خط و آب و رنگ و لب لعل و دهان نوشین و چاه زنَخ و سیب زنخدان و کمان ابرو و چشم مست و زنجیر زلف و شکنج طرّه و اندام سیمین و قد چون سرو و بالای چون صنوبر است ولی معشوقْ فرق دارد؛ عشقْ کلّی تر و پرمعنی تر شده و معانی و افکار و مضامین جدیدی در اشعار دیده می‌شود.[۷] حاصل آنکه این نوع عشق با عشق شعرای قرون چهارم و پنجم از قبیل عنصری و منوچهری و فرّخی و امثال آنها فرق بسیار دارد؛ زیرا معشوق تغییر یافته، معنی عشق اوج گرفته، شاعر وسعت دیگری به الفاظ داده و لحن خاصی در گفتار و تعبیرات پدیدار ساخته است.[۸]

در دوران پیش از غلبهٔ شعر استعاری عرفانی، اشعار کمتر مزیّن به صنایع معنوی کلام اند و اگر صنعتی مشاهده کنیم، بیشتر در حوزهٔ صنایع لفظی بدیعی است. در ادوار بعد، که عرفانْ حاکم مطلق بر شعر ــ و خصوصِ غزل ــ است، مزاحمهٔ مدّعیان و محدودیّت بیان، شعرا را ناگزیر می‌سازد که به رمز و اشاره و کنایه و ایهام توسّل جویند؛ این بار شعرْ مزیّن می‌شود به صنایع معنوی بدیعی، و فنون و ظرایفی که موضوع علم معانی و بیان است. عراقی و حافظ نمایندگان موفّق اینگونه هنرنمایی اند؛ اشعار ایشان صیقل یافته تر از شعرهای عطّار و مولوی است، چرا که در فضای محدودتری می‌زیند و نیازشان به «دو پهلو سخن گفتن» جدّی تر و حیاتی تر است.

تجربهٔ حلاّج برای اخلاف او درس آموز بود. آنچه او می‌گفت در دیوان حافظ نیز تبلور دارد، لیکن در لباس ایهام و استعاره. «افشا نکردن اسرار» ــ که حافظ، شهادت حلاّج را نتیجهٔ نقض آن می‌داند* ــ به معنیِ «هیچ نگفتن» نیست. در واقع حافظ صراحت بیان را مساوی افشای راز می‌داند. حلاّج فرزند دورانی است که زبان کنایی و رمزی عرفانی به ظهور نپیوسته و حافظ از آنِ عصری است که زبان عرفانْ اوج پختگی خود را می‌گذراند. حافظ چون حلاّج نمی‌گوید: «اَنَا مَنْ أَهْوىٰ وَمَنْ أَهْوىٰ اَنَا» بلکه می‌سراید:

بی خود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلّی صفاتم دادند

جدای از این زاویهٔ دید، در این نکتهٔ دقیق نمی‌توان شک داشت که بیان و ابراز احساس عرفانی و حالات روحانی ــ اعمّ از بارقه‌های گذرایی که نخستین جَلَوات جمال و لطف الهی اند و گاه در نم اشکی و سوزدلی تبلور می‌یابند (در بدایات سلوک) تا غلبات جلال حق که وجود مجازی سالک را مندک و ویران می‌کنند یا اشراقات ربّانی جمالی که سالک را «بی خود» می‌سازند (در نهایات سلوک) ــ به وسیلهٔ لفظ و لغت، کاری است تقریباً محال.

* گفت آن یار کزو گشت سردار بلند   جرمش این بود که اسرارْ هویدا می‌کرد

عرفا ــ و فقها نیز ــ اعتبار کرده اند.

عین‌القضات را در اثبات آنچه ابوسعید بر زبان راند، گفتاری است که آن را چنانچه یک ادیب صاحب کمال و شعرشناس (حتّی فرنگی) بخواند، دور نیست که گمان کند نظری است در نقد زیبایی شناسانهٔ شعر، از آنِ صاحب‌نظری معاصر! او می‌گوید:

جوانمردا! این شعرها را چون آیینه دان. آخر دانی که آیینه را صورتی نیست در خود امّا هرکه در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ امّا هرکسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بُوَد و کمال کار اوست. و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست و دیگران معنیِ دیگر وضع می‌کنند از خود این همچنان است که کسی گوید: صورت آیینه صورت روی صیقل است که اوّل آن صورت بود.[۱۴]

۲ ــ **ابوحامد محمّد** غزّالی (۴۵۰ ــ ۵۰۵ ق) را می‌توان بی تردید از نخستین کسانی دانست که، به اختصار و اشارت، پرده از مقصود عرفای شاعر برگرفت. پیش از آن، هجویری از گروهی «صوفی نما» در قرن پنجم هجری یاد کرده بود که مدّعی اند «من اندر چشم و رخ و خدّ و زلف و خال، حق می‌شنوم و آن می طلبم[۱۵]» و خود ــ بالصّراحه ــ در «باب سماع و ما یتعلّق به» از «کشف المحجوب» حکم راند که شنیدن اشعارِ در وصف خدّ و خال و زلف حرام است!

به تعبیر استادی صاحب‌نظر، «تصوّر این امر دشوار است که اگر هجویری و هجویری ها پیروز می‌شدند، بر سر شعر فارسی چه می‌آمد. خوشبختانه ایشان در ایران شکست خوردند و پیروان همان کسانی که هجویری ایشان را جاهل و صوفی نما خوانده بود، مجالی به این سخنان و آرا ندادند و به کمک همان الفاظ، با معانی عرفانیی که برای آنها قایل بودند، جمال معشوق ازل را در صفحات دواوین خود با تشبیهات و استعارات متنوّع و بدیع خود آراستند و به غزل فارسی نیرو بخشیدند و راه را برای خداوندان شعر فارسی، از جمله عطّار و مولوی و سعدی و حافظ، هموار ساختند.[۱۶]» غزّالی بدین طرز خوش، جدال احسن را آغاز کرد:

گروهی از ابلهان و گروهی از مبتدعان، بدیشان [= شاعران عارف] تشنیع همی‌زنند که «ایشان حدیث صنم و زلف و خال و مستی و خرابات می‌گویند و می‌شنوند و این حرام باشد» و می‌پندارند که این ــ خود حجّتی عظیم است که بگفتند و طعنی منکّر است که بکردند؛ که از حال ایشان خبر ندارند.[۱۷] کسانی که ایشان به دوستی حق ــ تعالیٰ ــ مستغرق باشند و سماع بر آن

طَعْمُهُ». خداوند تعبیرات دیگری هم در کتاب خویش بیان فرموده است بر همین سیاق و جهت قرب به اذهان محدود ما، مانند «عرش» و «کرسی». پروردگار حکیم، کلام خویش را نازل فرموده است نزدیک به درک و دریافت بندگانش؛ و شاید منظور از نزول وحی همین باشد ــ چنانکه در برخی از تفسیرهای عرفانی آمده است.[۱۱]

سیر تاریخی شرح اصطلاحات عرفانی

در ادامهٔ سخن، نگاهی داریم به سیری که تبیین و شرح اصطلاحات و استعارات عرفانی طی کرده است. در این بررسی، تناسب و ترتیب تاریخیِ این مهم ملحوظ گردیده و سعی کرده‌ایم تاریخچه‌ای مختصر و مفید به دست دهیم تا هم حقّ پیشینیان ادا شود و هم مقدّمه‌ای باشد بر شرحی که از نحوهٔ کار خود در این فرهنگ تقدیم خواهیم کرد.

۱ــ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷ ــ ۴۴۰ ق)، اعجوبهٔ عرفان در قرون چهارم و پنجم هجری، شاید اوّلین کسی باشد که به معنای باطنی از الفاظ عاشقانه عنایت کرده است. شبلی نعمانی معتقد است که ابوسعید اوّل کسی بود که افکار و خیالات تصوّف را در شعر بیان نمود.[۱۲]

تمثیلی گویا از این عارف شوریدهٔ خراسانی در «اورادالاحباب» آمده است که مدّعای ما را در سبقت ابوسعید ثابت می‌کند:

> امام ابوالقاسم قشیری را گفتند که دوشینه در خانقاه ابوسعیدبن ابی الخیر سماع بود و ابوسعید تا بامداد ذوق و وجد می‌کرد و قوّال، این بیت را برمی‌گفت:
>
> شعر
>
> تا گبر نشی، تو را بتی یار نبو   ور بهر بتی گبر شه‌ای، عار نبو
> آن را که میانْ بسته به زنّار نبو   او را به میان عاشقان کار نبو
>
> ابوالقاسم کسی به خدمت شیخ فرستاد که این، چگونه روا باشد که اینچنین سخنی گویند و تو آن را استماع کنی؟ شیخ گفت: ابوالقاسم را بگوئید که ما از این بیت، الفاظ نمی‌شنویم [بل] همه ــ اسرار حقایق می‌شنویم.[۱۳]

در پهنه‌های متنوّعی از تبلور «متشابهات»، این میزان عارفانه کارساز بوده است که بنا را باید بر انگیزش بیننده و شنونده و خوانندە گذاشت: اگر نوایی شنیدی و احساسی باطل در تو انگیخت، بدان که تو را حرام است و همان نوا را اگر برادرت به گوش جان شنید و بر روحانیّتش افزود، او را حرام نیست. قابلیّت و صلاحیّت در مخاطب، شرطی است که اغلب
۴۷ : ۱۵

مبارزهٔ غزّالی با اشخاصی چون هجویری، گامی مهمّ است در تاریخ عرفان و ادبیّات عرفانی در زبان شیرین فارسی. کوشش او در مصاف با تحریم کنندگان الفاظ عاشقانه، حرکتی شجاعانه بود که ادبیّات فارسی به‌ویژه خصوصِ شعر و غزل را ــ در حدّی مؤثّر ــ از خطری بزرگ نجات داد. خدمت ارزندهٔ غزّالی به شعر و ادب فارسی این بود که ساحت دیگری را برای معانی الفاظ مزبور گشود، شنیدن آن اشعار را جایز و حلال شمرد و تجربهٔ سماع کننده را یک تجربهٔ اصیل معنوی و عرفانی دانست؛ و بدین ترتیب شاعران را از تیر ملامت قشریون و تنگ‌نظران بر کنار ساخت.[21]

غزّالی، در مجموع، میزان را استنباط و برداشت شنونده اعتبار می‌کند؛ چنانکه کثیری از فقها در باب «غنا» بر همین نَهج رفته اند. پیشتر آوردیم که عین القضات نیز راه را چنین پیموده و با عنایت به تقدّم و سَبْق غزّالی و ارادت شهید همدانی به برادر کوچکتر او ــ احمد غزّالی ــ دور نیست که تحت تأثیر امام محمّد غزّالی باشد که گفته بود:

> ... و باشد نیز که از آن بیت تازی چیزی فهم کند که نه معنیِ آن بود، ولیکن چنانکه ایشان را خیال افتد ــ که نه مقصود ایشان تفسیر شعر است. یکی می‌گفت: «مٰازٰارَنی فِی النَّوْمِ اِلاّ خِیٰالُکُمْ» [در خواب جز خیال شما نمی‌بینم]. صوفیی حال کرد؛ گفتند: این حال چرا کردی، که خود ندانی که وی چه می‌گوید؟ گفت: چرا ندانم؟! می‌گوید: ما زاریم! راست می‌گوید ــ که همه زاریم و فرومانده‌ایم و در خطریم.[22]

زین پس به آثاری می‌پردازیم که ــ بالاستقلال ــ اصطلاحات و استعارات عرفانی را شرح کرده‌اند.

۳ ــ **اوراد الاحباب و فصوص الآداب**، تألیف ابوالمفاخر یحییٰ باخرزی، از عرفای نیمهٔ نخست سدهٔ هفتم هجری (۶۲۹ ق). در این اثر مهمّ عرفانی، در «فصّ سماع»، شرح و تأویل ۲۵ اصطلاح آمده است بدینقرار:

شراب ــ مدامه ــ شرب ــ دُرد ــ کأس ــ دیر ــ زنّار ــ ترسا ــ ترسابچه ــ ناقوس ــ بت ــ بتخانه ــ زلف ــ وجه ــ نماز ــ محراب ــ قبله ــ مسجد ــ مدرسه ــ خانقاه ــ مناره ــ کعبه ــ خرابات ــ شاهد ــ کفر.

این فصلِ «اوراد الاحباب» را می‌توان نخستین اقدام منسجم و هدفدار در این مسیر برشمرد. باخرزی در دو موضع کتاب، تبیینی دارد که نخست به تعریف و توضیح کلّی پرداخته و در ثانی تمثیلی از بوسعید آورده است ــ که در پیش نقل شد. ــ در موضع نخست

کنند، این بیتها ایشان را زیان ندارد که ایشان از هریکی معنیی فهم کنند که درخور حال ایشان باشد؛ تا باشد که از «زلف»، سلسلهٔ اشکال حضرت الهیّت فهم کنند؛ چنانکه شاعر گوید:

گفتم بشمارم سر یک حلقهٔ زلفش
تا بو که به تفصیل سر جمله برآرم

خندید به من بر سر زلفینک مشکین
یک پیچ بپیچید و غلط کرد شمارم

و چون حدیث «شراب» و «مستی» بود در شعر، نه آن ظاهرْ فهم کنند؛ مثلاً چون شاعر گوید:

گر میْ دو هزار رطل بر پیمایی
تا میْ نخوری نباشدت شیدایی

آن فهم کنند که اگر بسیاری حدیث محبّت و عشق و زهد و توکّل و دیگر معانی بگویی و در این کتاب تصنیف کنی، هیچ سودت ندهد تا بدان صفت نگردی. و آنچه از بیت های «خرابات» گویند هم چیزی دیگر فهم کنند؛ مثلاً چون گویند:

هرکو به خرابات نشد، بی دین است
زیرا که خرابات، اصول دین است

ایشان از این «خرابات»، خرابی صفت بشریّت فهم کنند که اصول دینْ آن است که این صفات، که آباد است، خراب شده تا آنکه پیداست در گوهر آدمی پیدا آید و آبادان شود.[18] پس کسی که بر دل او دوستی حق ـــ تعالیٰ ـــ غالب است به «سیاهی زلف» ظلمتِ کفر اندیشد، و به «روشنی رخسار» نورِ ایمان، و به ذکر «وصال» لقای حق ـــ تعالیٰ، و به ذکر «فراق» حجاب از حق ـــ تعالیٰ ـــ در زمرهٔ مردودین، و به ذکر «رقیب» ـــ که روح وصال را مشوّش کننده است ـــ عوایق دنیا و آفات آن، که مشوّش کنندهٔ دوام انس به خدای ـــ تعالیٰ ـــ است، اندیشد.[19] ما این فهمها را مثالها آورده‌ایم تا نادانی نپندارد که مستمع به بیت هایی که در آن ـــ ذکر «بت» و ذکر «زلف» و ذکر «رخ» باشد، از آن جز ظواهر آن فهم نکند.[20]

تا ۷۶۱ ق) عارفِ ــ نسبتاً ــ گمنام سدهٔ هشتم هجری و صاحب اثری در شرح چهل حدیث پیامبر اکرم (ص) به نام «مفتاح الکنوز و مصباح الرّموز». وی در کتاب رشف الالحاظ حدود ۳۰۰ اصطلاح را شرح داده و خود در مقدّمه آورده است:

باید دانست که عالم معانی را ادراک نتوان کرد مگر در لباسِ صورت؛ زیرا که معانی از آن رو که معانی اند، لطیف اند و وجود روحانی مادام که از کثرتِ صورتْ مجرّد باشد، ادراک بشری بدان راه نتوان برد؛ زیرا که قوّت ادراک بشریّت یکی عقلی است و دیگر حسّی، و هرچه از انواع ادراکات و معلومات تقدیر کنند، به واسطهٔ این دو آلت باشد...

اکثر مردم نظر بر ظاهر الفاظ می‌دارند و از معانی به سبب قصور دانش از حقایق الفاظ، محروم می‌مانند؛ پس واجب بود این الفاظ را و اسامی را شرح کردن تا هرکه شروع کند در ابیاتِ ایشان، داند که مقصود ایشان نه این الفاظِ ظاهره است بلکه دانند که نظر ایشان تا کجا بوده است و از این الفاظ مختصر، معانی و حقایق بسیار خواسته اند.[۲۴]

۷ ــ **گلشن راز**، سرودهٔ عارف نامدار سعدالدّین محمودبن عبدالکریم شبستری (۷۲۰ ق). وی که از اعاظم عرفای زمان خود بوده، در همان قریهٔ شبستر ــ زادگاه خویش ــ به سر برده همانجا در جوانی وفات یافته است. شهرتش به حدّی بوده که از هرسو برای پرسیدن مسایل فلسفی و عرفانی به حضورش می‌رسیدند. شبستری «گلشن راز» را در سال ۷۱۰ ق به نظم آورده است. این منظومهٔ کوچک که قریب ۱۰۰۰ بیت شعر در مثنوی بحر «هزج مسدّس محذوف یا مقصور» [مفاعیلن مفاعیلن فَعولُنْ (مفاعیلْ) / ں ــ ــ ــ / ں ــ ــ ــ / ں ــ ــ (ں ــ ــ.)] است، چکیدهٔ ده‌ها مسئلهٔ غامض عرفانی و توحیدی است که در نهایت سلاست ولی ایجاز سروده شده.

علّت سرایش این منظومهٔ دقیق و لطیف و عمیق، سؤالاتی است که امیرحسین حسینی هروی، از عرفای نامدار خراسانِ آن زمان، برای شیخ فرستاده و پاسخ طلب کرده است. شهرت پرسش کننده در آن حدّ است که فصل مُشبِعی از «نفحات الانس» را به خود اختصاص داده.

سیاق شبستری در «گلشن راز» این است که سؤال را منظوماً مطرح می‌کند و آنگاه به پاسخ می‌پردازد. بخشی از امّهات موضوعات مورد بحث اینهاست: بیان معنای تفکّر، مراتب ظهورات الٰهی، تفکر در آفاق و انفس، اختلاف ربوبیّت اسماء مختلفه، معنای مسافر و سالک،

می‌نویسد:

... از این الفاظ، مرادْ آن معنی نیست که اهل می‌شنوند و می‌دانند، و خلاف مستعملات ایشان چیزی دیگر هست تا باطن ایشان متوجّه طلب گردد؛ تا خدای ــ تعالیٰ ــ درِ دل ایشان را گشاده گرداند، بفضله و کرمه.

۴ ــ **مجمع البحرین**، نگارش شمس‌الدّین ابراهیم ابرقوهی متخلّص به «مُحْتَسِب» از عرفای اوایل سدهٔ هشتم (زنده تا ۷۱۱ق). اثری عرفانی است با نثری شیوا که در باب چهارم از قسم هفتم آن، ۲۰۶ اصطلاح عرفانی شرح شده و در همهٔ موارد ــ بجز قلیلی ــ بنا را بر ایجاز و اختصار نهاده است. وی در ابتدای باب چهارم (در بیان مصطلحات متصوّفه و شرح الفاظی که میان ایشان متداول است) بیانی توجیهی دارد که مناسب است در اینجا نقل کنیم:

ای نفس! هر طایفه‌ای را از اهل علم و صلاح، و هر قومی را از اصحابِ حِرْفَتها و صناعتها اصطلاحی باشد و الفاظی چند استعمال کنند که به آن مصطلح، از دیگران متمیّز باشند. و وضع آن الفاظ بازاء معنیی چند تواند بود که در طریق دلالت بر مدلولات، به جای ادلّه باشند و عرض خاطرها در تقریب اَفْهام مخاطبان به آن متعلّق باشد؛ و بر اهل صنعت، وقوف بر معانی آن الفاظ ــ عند الاطلاق ــ آسان باشد و چون طایفهٔ متصوفه را در وضع مصطلحاتْ خاصّه قصد آن بوده که کشف اسرار و بیان معانی و حقایق با یکدیگر به نوعی اتّفاق افتد که اهل هر مقامی به حَسَب استعداد و قوّهٔ ادراک فهم کنند؛ و ابناء روزگار و اهلِ خیال و وهمِ از دایرهٔ ایقان و عرفان خارج باشند، [پس] بر آن اسرارْ مطّلع نگردند و حقایق در حجاب لفظهای مبهمْ مستور بماند... این معانی از انواع ودایع باشد که در دلهای خواص مُسْتَوْدَع باشد و این حقایق از اصناف آن اسرار تواند بود که جز ضمایرِ اربابِ بصائر و اذهانِ اهل کشف و عیان، مستخلص نگردد.[۲۳]

۵ ــ **اصطلاحات فخرالدّین عراقی**، منسوب به فخرالدّین ابراهیم همدانی (۶۸۰ق) شاعر عارف قرن هفتم و از مشایخ و بزرگان طریقت. این اصطلاحات به دفعات همراه با دیوان او و یا جداگانه به چاپ رسیده است و ۳۱۹ اصطلاح را دربردارد. به تحقیق، بخش اعظم این مجموعه از عراقی نیست و از آنِ الفتی تبریزی است که پس از این بدان خواهیم پرداخت ولی از آنجا که چند اصطلاح در وجهی متفاوت در این مجموعه آمده بود، ما از آن بهره گرفتیم.

رَشْفُ الألحاظ فی کشفِ الالفاظ، تألیف شرف‌الدّین حسین بن الفتی تبریزی (زنده

ایشان جلوه گری نموده است نمایند، و به جهت ارشاد قابلان و طالبان اظهار آن نفرمایند، عادت پسندیدهٔ ایشان آن است که البته مناسبت و مشابهت میان آن معانیِ مکشوفه و امور محسوسه پیدا سازند و در لباس محسوسات آن معانی مکشوفه را در نظر محرمان بنمایند و از این جهت است که ظاهر بینان محجوب که حوصلهٔ درک آن معانی ندارند، اشارات این قوم را طامات می‌پندارند و از جهل و عناد، طعن و انکار اقوال و احوال اهل حق جایز می‌شمارند: نعوذ بالله من ذلک[۲۶]

... ای دوست و عزیز من! می‌باید دانست که از اهل تحقیق که ارباب کمال اند سخن گزاف و غیرواقع نمی‌آید و گمان بد نسبت به اولیاء الله لایق دینداران نیست و عدم فهم ما دلیل نادانی ماست نه آنکه سخن ایشان غیرواقع است. و یقین است که هرچه محقَّق و یقین نباشد، از ایشان صادر نمی‌شود و تحقیق کردن آنکه سخنانِ کاملانْ بیانِ واقع است. به دو طریق می‌تواند بود: یا آنکه شخصی به طریق سلوک و ارشاد کامل به مقام کشف و شهود رسد و مشاهدهٔ همان حال نماید و یقین بداند که آنچه ایشان فرموده اند، دیده و دانسته گفته اند یا آنکه، به توفیق الهی، تصدیق تامّ به سخنان اولیا داشته باشد و یقین داند که هرچه ایشان می‌فرمایند از عین شهود است و خود را از مشاهدهٔ آن حال عاجز دارند.[۲۷]

در هر معنی از آن معانی، نظر سوی غایت کن و ببین که مقصود از آن چیست و چون مراتب معانی بسیار است، در هر مرتبه رعایت لوازم آن ــ کَمایَنْبَغی ــ بنمای و تشخیص لازم هر مرتبه ــ عَلیٰ حَدِّه ــ بفرمای تا جهت تشبیه و تنزیه معیّن گردد و موهم به تجسیم نشود.[۲۸]

«مفاتیح الاعجاز» هیچ یک از اهل معرفت را در دورانهای بعد، از خود بی نیاز نکرده است و از این روست که چکیده و فشرده‌ای از آن را مرحوم فیض کاشانی ــ قدّس سرّه ــ تدارک دید تا حظّ بیشتر و عامتری از این معانی عاید گردد.

۹ ــ **رسالهٔ مشواق**، تألیف عالم عارف و فقیه فاضل آیت الله ملاّمحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ ــ ۱۰۹۱ ق) که درنهایت ایجاز این اصطلاحات را شرح کرده است:

رخ، زلف، عطر، خال، خط، چشم، ابرو، غمزه، لب، دهان، بوسه، چشم، شراب، ساقی، جام، سبو، خُم، بحر، قلزم، شراب طهور، خُمخانه، خرابات، خراباتی، پیرخرابات،

ولایت و نبوّت و رسالت و فرق آنها، معنای انسان کامل، بیان شریعت و طریقت و حقیقت، ختم ولایت و نسبت اولیا با خاتم، معنای عارف و معرفت، در توضیح شطحیّات صادره از مجذوبان، معنای قرب و بعد، جبر و اختیار و... در انتهای منظومه، اصطلاحات چشم، لب، زلف، رخ، خط، خال، شراب، شمع، شاهد، خرابات، بت، زنّار، ترسا، و بتِ ترسا بچه را تأویل و شرح می‌کند. مذاق و مشرب عرفانی شیخ شبستر، بسیار نزدیک است به اندیشه های محیی الدّین و بعضاً متّخذ از آن. نظر به اهمیّت این منظومه، از بدو تصنیف، شرحهای متعدّدی بر آن نوشته شده که مهمترین آنها «مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز» است.

۸ ــ **مفاتیح الا عجاز فی شرح گلشن راز**، تألیف شمس الدّین محمّدبن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی عارف نامدار قرن نهم و مرید و خلیفهٔ سیّد محمّد نوربخش (۸۹۹ ق). وی، که در شیراز می‌زیسته است، در عصر خود بسیار محترم و محلّ اعتقاد عوام و خواص بوده تا آنجا که میرصدرالدّین شیرازی و علاّمهٔ دوانی در بعضی از مقامات، رکاب او را گرفته سوار ساخته اند و قاضی نوراللّه (ره) می‌نویسد: از بعضی ثقات شنیده شده که هرگاه علاّمهٔ دوانی به زیارت شیخ می‌رفته، چون نعلین او را بر آستان خانه می‌دید، اوّل آنها را برداشته به چشم و روی خود می‌مالید، بعد از آن متوجّه سلام شیخ می‌گردید.

در شرح حال لاهیجی می‌نویسند که همیشه لباس سیاه می‌پوشیده و قاضی نوراللّه می‌گوید: شاه اسماعیل وقتی که ولایت فارس و شیراز را تسخیر نمود، قصد زیارت شیخ کرد. بعد از ملاقات، از او سؤال نمود که چرا لباس سیاه اختیار نموده اید؟ شیخ فرمود به جهت تعزیهٔ امام حسین ــ علیه السّلام. شاه گفت: تعزیهٔ ایشان قراریافته که در سالْ ده روز باشد؛ شیخ گفت: مردم غلط کرده اند، تعزیهٔ آن حضرت تا دامن قیامت باقی است.[۲۵]

لاهیجی وقتی به شرح ابیاتی می‌رسد که در آنها استعارات عاشقانهٔ عرفانی تأویل شده اند، خود اشارات دقیقی ــ به عنوان کلید بحث ــ مطرح می‌سازد که لبّ آن را در اینجا می‌آوریم:

... معانی که به طریق ذوق و وجدان بر ارباب کشف و تصفیه ظاهر می‌گردد، تعبیر لفظی گِرد وسعت میدان آن نمی‌تواند گشت و جز به ذوق و حال، تحصیل آن محال است و عرفان حقیقی و ادراک معانی ــ کمایَنْبَغی ــ از راه کشف و شهود حاصل می‌باید کرد نه به تعلیم و تعلّم.

اهل دل که تحصیل معانی دل و معارف به طریق تصفیه و تجلیهٔ قلوب کرده اند، هرگاه که خواهند که تفسیر و بیان آن معانی که بر دلهای صافیهٔ

اصطلاحات مصطلح بین خودشان بیان نموده‌اند و اشخاصی که وقوفی از اصطلاح ایشان ندارند، اعتراض می‌کنند که اشعار این طایفه بی رتبه یا بی‌معنی است. از این جهت برخی از اصطلاحات اهل طریقت و عرفان را چنانچه مولانا خارق الغواشی عبدالرّزاق کاشی نوشته، نگاشته می‌گردد.[30]

□

در سالهای اخیر نیز شروح متعدّدی با عنوان «فرهنگ» نگاشته آمده که تلاشهای دکتر احمد علی رجائی بخارایی، دکتر سیّد صادق گوهرین، دکتر سیّد جعفر سجّادی و دکتر عبّاس کی منش چشمگیرتر بوده است؛ محقّق فاضل، نجیب مایل هروی نیز در سالیان اخیر تحقیقات ارزنده‌ای در این زمینه عرضه کرده‌اند که قابل تقدیر است. در هرحال هر شارح و ویراستاری را به مؤلّفات اینان نیاز می‌افتد؛ و ما نیز بی نیاز نبودیم.

نکته‌هایی پیرامون فرهنگ حاضر

پیش از ملاحظهٔ حاصل کار، خوانندگان گرامی را به نکاتی چند ــ از سر یادآوری و برای رفع شبهت ــ توجّه می‌دهیم:

۱ ــ در اشعار حضرت امام (س)، به ویژه غزلیّات ایشان، الفاظی آمده که معانی ظاهری آنها منظور نبوده است. همان گونه که بزرگانی از عرفا چون حافظ و عطّار، و حتّی فقهایی چون ملاّ محسن فیض و ملاّ احمد نراقی و میرزا حبیب مجتهد خراسانی ــ رحمهم الله ــ در اشعارشان از این الفاظ بهره گرفته‌اند و نیّت و قصد دیگری اراده نموده‌اند، حضرت امام (س) نیز چنین کرده‌اند. «مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی» بر آن شد که ــ در حدّ امکان و توان ــ این گونه اصطلاحات و استعارات را توضیح دهد. امّهات منابعی که استعارات و رموز شعر عرفانی را معنا کرده و تأویل نموده‌اند، همانهاست که برشمردیم و ما علاوه بر الزامی که در مراجعهٔ بدانها داشتیم، در مجموع، نزدیک به ۱۷۰ منبع دیگر را هم پیش روی قرار دادیم.

۲ ــ آنچه ما در توضیح اصطلاحات آورده‌ایم، متّکی به منابعی است که در دست داشته‌ایم و در واقع بر آن بوده‌ایم که بگوییم در گذشته و ضمن منابع عرفانی، این توضیحات و تعبیرات را برای فلان لفظ یا اصطلاح آورده‌اند؛ و قطعاً بر آن نیستیم که مدّعی باشیم حضرت امام (س) حتماً همان معنایی را قصد کرده‌اند که ما نوشته‌ایم. کار ما ارائهٔ اسنادی است گویای استعمال الفاظی در غیر معنای عُرفی و ظاهری.

بت، زنّار، کفر، ترسایی، و ترسابچه. در مقدّمه می‌فرماید:

بدان که اهل معرفت را گاهی در سرشوری و در دل شوق پرزوری مستولی می‌شود به حدّی که اگر به وسیلهٔ سخن اظهار مافی الضّمیر نکنند، وجد و قلق ایشان را رنجه می‌دارد و صبر بر آن، در دلهای ایشان تخم غم و اندوه می‌کارد. و چون اظهار اسرار معرفت و افشای ما فی الاستار محبّت را رخصت نداده اند، ناچار گاهی در پردهٔ استعاره و لباس مجاز به انشاد اشعار مشتمله بر اشاره به معانی حقایق که باعث باشد بر اهتزاز، دلی خالی می‌کنند و ارباب قلوب را به استماع آن در اهتزاز می‌آورند و بدین وسیله در دلهای روشن، شوق بر شوق و محبّت بر محبّت می افزایند... و ما هریک از الفاظ مجازیّهٔ متداوله را که به منزلهٔ اصول است نسبت به دیگرها، با بعضی از متعلّقات آن بیان کنیم که اشاره به کدام معنی است از معانی حقیقت، تا کسی را که آشنا به اصطلاح قوم نباشد فی الجمله آشنایی به معانی ابیات از این راه حاصل گردد... و از برای هریک استشهادی از ابیات «گلشن راز» بیاوریم تا بدان مبیّن و مزیّن گردد.[۲۹]

مأخذ عمدهٔ مرحوم فیض در تدارک این رساله، همانا شرح لاهیجی است و باید گفت که فیض(ره) نیز حقّ ایجاز و اقتباس را خوب ادا کرده است.

۱۰ ــ **لطیفهٔ غیبی** همراه با **رسالهٔ بیان اصطلاحات اهل عرفان**، تألیف محمّد بن محمّد دارابی (۱۱۷۳ ق). اصل کتاب یعنی لطیفهٔ غیبی شرحی است دقیق و موشکافانه و بر مذاق اهل معرفت، بر مشکلات دیوان حافظ* که رسالهٔ مذکورِ دیگر ضمیمهٔ آن است؛ ضمن آنکه در اصل کتاب نیز بسیاری از گره‌های استعاری و مجازی و کنایی شعر عرفانی گشوده شده است. در این مجموعه بر ۲۰۰ اصطلاح شرحی کوتاه آمده و مؤلّف عارف آن، این توضیح را در مقدّمه آورده است:

بدان که ارباب کشف و شهود به جهت آنکه مخدّرات روحانی و مقدّسات بارگاه سبحانی از دیدهٔ نااهلان مستور ماند، نعل واژگون زده به عبارات و

* از جمله باید گفت که یکی از بهترین شروحی که تاکنون بر این بیت حافظ:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

نوشته شده، شرح دارابی است. حضرت امام خمینی (س) نیز شرحی وافی بر این بیت نگاشته اند «چهل حدیث»: ۲۲۳

ب: هنرهای شعری و بلاغی؛ حوزهٔ این بخش، بدیع و معانی و بیان است و نمونه هایی از صنایع و هنرهای بلاغی دیوان امام، همراه با تعریف هریک و ذکر شواهد.

ج: اصطلاحات و استعارات؛ که پیرامون آن به تفصیل سخن گفتیم و تنها این نکته را به عنوان یادآوری اضافه می‌کنیم که به هنگام تألیف کتاب حاضر، همهٔ اشعار دیوان در اختیار ما نبوده است؛ از این رو ممکن است بعضی از اصطلاحات نیامده باشد که به احتمال قریب در چاپهای بعد جبران خواهد شد.

د: فرهنگ اعلام؛ اغلب اعلامِ دیوان امام، در این بخش شرح شده و مبنای انتخاب، اهمیّت و تکرار عنوان موردنظر بوده است. این بخش را می‌توان شرحی اجمالی بر تلمیحات دیوان امام نیز دانست؛ هرچند که این مهمّ ــ بالاستقلال ــ در تألیفات آتی این مؤسّسه درنظر گرفته شده است.

واحد ادبیّات

«مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)»

توضیحات

۱

مرحوم حاج میرزا محمّد ثقفی از علما و مجتهدین سرشناس تهران بود که اجازهٔ اجتهادش را حضرت آیت‌الله حائری (قده) صادر کرده بود. ایشان ضمن اینکه شاگرد سرشناس مؤسّس حوزهٔ علمیّهٔ قم بود از محضر علاّمه حاج شیخ محمّدرضا نجفی اصفهانی (ره) و آیت‌الله رفیعی قزوینی نیز طی سنوات بهره برده بود. «حواشی بر درر الفوائد» مرحوم حائری و «روان جاوید» در تفسیر قرآن (در چند مجلّد) از تألیفات اوست. ایشان ذوق ادبی داشت و انواع شعر را نیکو می‌سرود. چند بیت زیر، برگرفته از غزلی سرودهٔ آن مرحوم است که در «آثار الحجّه»: ۲۶۶ به چاپ رسیده است:

چون پریشان زلف مشکین بر رخ زیبا نمودی — روی مهر و مه سیه چون روزگار ما نمودی
نکتهٔ شیرین چو گفتی، شور در دلها فکندی — چون نقاب از رخ گرفتی، محشر کبرا نمودی
وسمه بر ابرو نهادی، سرمه بر مژگان کشیدی — آری این شمشیر و خنجر بهر ما بُرّا نمودی

گرفتد روزی گذارت بر سر خاک «محمّد»
یک نظر فرما ز رحمت، عاشقی احیا نمودی

۳ ــ مواردی را ــ به کرّات ــ در شعر امام سراغ کرده‌ایم که یا ایشان اصطلاحی را به مفهومی کنایی و استعاری، خودْ وضع کرده‌اند و یا به مفهومی غیر از تأویل و تعبیر شارحان نظر داشته‌اند. مثال می‌زنیم*: «طایفه»، «بی نام و نشانها» و «جیره‌خوار» از الفاظ موضوعه و بدیع در شعر امام است؛ «آمدن»، «بیداری»، «حال»، «خانقاه» و «طوطی» را با دو مفهوم به کار برده‌اند؛ از «جغد»، «باطل»، «حق» و «دارالعَجَب» تعابیر جدیدی اراده شده است؛ «اهل دل» که در همهٔ شروح و فرهنگها ممدوح است، تقبیح شده و با مفهومی مذموم آمده است. طبعاً در اینگونه موارد، یا باید جسورانه اجتهاد می‌کردیم ــ که چنین نکردیم، و یا محتاطانه همهٔ جوانب را ملحوظ می‌داشتیم ــ که این راه را برگزیدیم: بدین معنی که تعبیر و شرح متعارف آن را نقل نمودیم و سپس به مورد اختلاف و مقصد احتمالی حضرت امام (س) اشاره کردیم.

٤ ــ در موارد متعدد، از جای جای آثار منثور و کتب چاپ شدهٔ امام، شرح اصطلاح موردنظر را آورده‌ایم. در این موارد، به دلیل صراحت و وضوح عنوان و غیرمتشابه بودن آن، معضلی ایجاد نمی‌شد و به جهات موجّهی که خوانندگانْ آن را درخواهند یافت، شرح حضرت امام (س) بر هر شرح دیگری ترجیح داشت.

٥ ــ از جمله متونی که مورد استناد ما بوده، کتاب شریف «مصباح الشّریعه» است همراه با ترجمه و شرح عبدالرّزاق گیلانی، که به تصحیح و اهتمام مرحوم استاد سیّد جلال الدّین محدّث ارموی به چاپ رسیده است. هرجا از این منبع نقل کرده‌ایم، از ترجمه و شرح مزبور بهره جسته‌ایم مگر آنکه خود قید کرده باشیم. در خصوص انتساب «مصباح الشّریعه» به امام همام جعفربن محمّدٍ الصّادق ــ علیه السّلام ــ بحثها شده که جای نقل آن در کتاب حاضر نیست؛ تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که حضرت امام (س) عنایت خاصّی به آن داشته در آثار خویش ــ به دفعات ــ آن را مستند قرار داده‌اند، همراه با چنین تعبیراتی: «... و اشاره به این معنی فرموده جناب صادق ــ علیه السّلام ــ به حَسَب روایت مصباح الشّریعه...»

٦ ــ کتاب حاضر در ٤ بخش تألیف شده است:

الف: انواع اشعار دیوان امام؛ در این بخش ابتدا نوع شعر تعریف شده و سپس پیرامون شعر یا اشعاری که حضرت امام (س) در آن نوع سروده‌اند، توضیحاتی آمده است. تحقیق عروضی اجمالی نیز با این بخش همراه است.

* اینها فقط نمونه‌هایی هستند که از سرِ تصادف نام می‌بریم وگرنه از این موارد در شعر امام کم نیست.

۲

حوزهٔ علمیهٔ اراک، در آن زمان، تحت ریاست مرحوم آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم بوده و از حوزه‌های مهم به شمار می‌رفته است در حدّ حوزه‌هایی چون کاشان و بروجرد.

۳

برای آگاهی پیرامون زندگی بنیانگذار حوزه علمیه قم رجوع شود به کتاب «چهل حدیث» ۱۰۳ (توضیحات حدیث چهارم).

٤

اجمالی از شرح زندگی مرحوم آیت‌الله شاه آبادی در «چهل حدیث»: ۳۳ (توضیحات حدیث اوّل) و «آثار الحجّة»: ۲۱۷ و ۲۱۸ آمده است. علاوه بر این، در «اعیان الشیعه»، «طبقات الشیّعه»، «الذریعه» و «ریحانة الادب»، به تفصیل از آن بزرگ یاد شده است.

۵

خوانندگانی که مایل اند در مآخذی قدیمی‌تر ــ و حتّی چاپ شده در ۵۰ سال پیش ــ نشانی از تألیفات امام بیابند، می‌توانند به این کتب مراجعه کنند:

ــ «نقباء البشر» تألیف مرحوم استاد علاّمه شیخ آقا بزرگ تهرانی (حدود ۱۳۲۰ ش)

ــ «الذّریعة الیٰ تصانیف الشّیعه» تألیف همان استاد (پیش از ۱۳۳۰ ش)

ــ «آیینهٔ دانشوران» تألیف مرحوم حاج سیّد ریحان الله یزدی (پیش از ۱۳۳۰ ش)

ــ «آثار الحجّة» تألیف شیخ محمّد رازی (۱۳۳۲ ش)

ــ «رجال قم» تألیف سیّد محمّد مقدّس زاده (۱۳۳۵ ش)

ــ «فهرست کتب چاپی عربی» تألیف مرحوم خانبابا مشار (۱۳٤٤ ش)

ــ «فهرست مؤلّفین کتب چاپی» از همان مؤلف (۱۳٤۵ ش)

ــ «فهرست کتب چاپی فارسی» از همان مؤلّف (۱۳۵۰ ش)

٦

تفصیل این فصل از زندگی امام با ذکر اشعاری که نگاشته اند ــ و نمونه های خطّ ایشان ــ ضمن تألیفی که این مؤسّسه پیرامون زندگی آن حضرت در دست انتشار دارد، خواهد آمد.

۷

«غنی»: ۱۳۵.

۸

همان: ۱٤۳.

۹

«حمد»: ۱۰٦ و ۱۰۷.

۱۰

همان: ۱۲٤.

۱۱

در این خصوص می‌توان تفسیر «بیان السّعادة» ملاّ سلطانعلی و اشارات مکرّر ابن عربی در «فتوحات» و «فصوص» را برشمرد.

۱۲

«شبلی نعمانی ۵»: ۱۱۱.

۱۳

«اوراد»: ۲۰۹ و ۲۱۰.

۱٤

«نامه‌ها ۱»: ۲۱٦.

۱۵

«کشف»: ۵۱۹.

۱٦

«نشر دانش»، سال ٦، ش ۵، مقالهٔ دکتر نصرالله پورجوادی (با اندکی تلخیص).

۱۷

«کیمیا ۱»: ٤۸۵.

۱۸

همان: ٤۸٤.

۱۹

«ترجمهٔ احیاء»: ۸۲۵.

۲۰

همان: ۸٤۰.

۲۱

«نشر دانش»، همانجا (با تلخیص و اندکی تصرّف).

۲۲

«کیمیا ۱»: ٤۸۵.

۲۳

«مجمع»: ٤۷۰.

۲٤

«رشف الالحاظ»: ص ۳۳ و ۳٤ و ۳۷.

۲۵

«لاهیجی»: هشتادوسه و هشتادوچهار (مقدمه، به نقل از مجلس ششم «مجالس المؤمنین»).

۲٦

همان: ۵۵۵ و ۵۵٦.

۲۷

همان: ۵٦۵.

۲۸

همان: ۵٦٦.

۲۹

«مشواق»: ۱٦ و ۲۰.

۳۰

«دارابی»: ۱۷.

◻ انواع اشعار

رباعی

این کهن‌ترین قالب شعر ایران، مرکّب از دو بیت یعنی چهار مصراع است که مصراعهای اوّل، دوّم و چهارم آن ــ الزاماً ــ باید به یک قافیه باشند؛ همقافیه کردن مصراع سوّم اختیاری است. رباعی را «ترانه» نیز گویند.

رباعی در یکی از زحافات بحر «هَزَجْ» سروده می‌شود، مرکّب از ۱۲ هجاست و وزنی معادل عبارت «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلّا بِالله» دارد. وزن اصلی رباعی در بحر «هَزَج اَخرَبِ مکفوفِ مَجبوب» [مَفْعُولُ / مَفاعیلُ / مَفاعیلُ / فَعَلْ ـــ ـــ ـــ ںں/ـــ ـــ ـــ ںں/ــ ـــ ںں/ــ] است و بجز این، یازده وزن فرعی دیگر نیز دارد که به‌نظر بعضی ۱۲ وزن دیگر نیز پدید می‌آید که مجموعاً ۲٤ وزن می‌شود.[۱]

در نوع موضوع، رباعی محدود نیست و در هر زمینه‌ای در این قالب طبع آزمایی کرده‌اند. از قرن پنجم به بعد، رباعی بیشتر وسیلهٔ بیان مطالب فلسفی و عرفانی شد. بسیاری از عرفا و حکما همچون ابوسعید ابوالخیر، عمر خیّام نیشابوری، اوحدالدّین کرمانی و افضل‌الدّین کاشانی، فقط رباعی سروده‌اند. در آثار نثر عرفای آن دوران نیز، رباعی بیشترین چاشنی سخن است؛ مانند تفسیر «کشف الاسرار» میبدی و آثار عین‌القضات همدانی.

به تعبیر مرحوم استاد جلال‌الدّین همایی، رباعی خوب سرودن در واقع بحر را در کوزه جای دادن است.[۲] رباعی ــ در مجموع ــ باید از یک فکر زیبا و یک نکتهٔ ژرف، سخن گوید و پیام مشخصّی داشته باشد. با وجود آنکه وزن رباعی دلنشین و سهل است و کمیّت آن نیز خود امتیازی برای شاعر محسوب می‌شود، باید اذعان کرد که از مشکل‌ترین انواع شعر است. وقتی گوینده الزام دارد که در قالبی معیّن، در چهار مصراع، و با الفاظی محدود و معدود (در حدود ۲۰ تا ۳۰ کلمه) نکته‌ای بدیع را در کمال ایجاز، امّا به صورتی تمام و کامل، بیان کند البّته کار او آسان نیست.[۳]

*

رباعیّات امام خمینی (س) اغلب چکیده و فشردهٔ معارف الهی و عرفان است و به‌جرأت‌می‌توان گفت از قرن هفتم هجری بدین‌سو، یعنی از افضل‌الدّین کاشانی به بعد، ایجازی از این دست در آثار عرفا نداریم. تفسیر برخی از رباعیّات حضرت امام (س) بی مراجعه به کتب عرفانی و حکمی ممکن نیست.[۴]

از مجموع رباعیّات موجود حضرت امام (س) ۱۰ وزن از اوزان رباعی را احصا کرده‌ایم که هریک را با ذکر مثالی در اینجا می‌آوریم؛ ناگفته نگذاریم که گاهی در یک رباعی، ممکن است با چند وزن روبه‌رو شویم که چنین امری معمول بوده است و حتّی یک رباعی مشهور خیام، ٤ وزن دارد:

وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز	نرمک نرمک باده ده و چنگ نواز
مَفْعولُ مفاعِلُنْ مفاعیلُ فَعولْ	مَفْعُولُنْ مَفْعولُ مَفاعیلُ فَعولْ
ــ ــ ں/ں ــ ں ــ / ں ــ ــ ں/ں ــ .	ــ ــ ــ / ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ .
کاینها که بجایند ، نپایند همه	وآنها که شدند، کس نمی‌آید باز
مَفْعُولُ مَفاعیلُ مَفاعیلُ فَعَلْ	مَفْعولُ مفاعِلُنْ مَفاعیلُنْ فاعْ
ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ	ــ ــ ں/ں ــ ں ــ /ں ــ ــ ــ / ــ .

*

در مثالهای زیر نظر ما بیشتر به مصراع اوّل رباعیّات است. در شناسنامهٔ اشعار حضرت امام (س) که به انضمام دیوان ایشان منتشر شده است، چنانچه یک رباعی، اوزان متعدّدی داشته است، یادآور شده‌ایم.

۱ ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَبِ مَکْفوف مَجْبوب

مَفْعولُ / مَفاعیلُ / مَفاعیلُ / فَعَلْ

ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ

ای دوست ببین حال دل زار مرا   وین جان بلا دیدهٔ بیمار مرا

۲ ــ هزج مُثَمَّن اَخْرَب مَکْفوف اَهْتَم

مَفْعولُ / مَفاعیلُ / مَفاعیلُ / فَعولْ

ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ .

طاعت نتوان کرد، گناهی بکنیم   از مدرسه رو به خانقاهی بکنیم

۳ ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَب مُقْبوض مَکْفوف مَجْبوب

مَفْعولُ / مَفاعِلُنْ / مَفاعیلُ / فَعَلْ

ــ ــ ں/ں ــ ں ــ / ں ــ ــ ں/ں ــ

تا دوست بود، تورا گزندی نبود   تا اوست، غبار چون و چندی نبود

٤ ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَب مُقْبوض مَکْفوف اَزَلّ

مَفْعولُ / مَفاعِلُنْ / مَفاعیلُ / فَعولْ

ــ ــ ں/ں ــ ں ــ / ں ــ ــ ں/ں ــ .

در محفل دوستان بجز یاد تو نیست   آزاده نباشد آن که آزاد تو نیست

۵ ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَب مَکْفوف اَبْتَر

مَفْعولُ / مَفاعیلُ /مَفاعیلُنْ / فَعْ

ــ ــ ں/ں ــ ــ ں/ں ــ ــ ــ / ــ

ای پیر خرابات! دلْ آبادم کن   از بندگی خویشتن آزادم کن

٦ ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَب مکفوف اَزَلّ

مَفْعولُ / مَفاعیلُ / مَفاعیلُنْ / فاعْ

ــ ــ ں/ں ــ ــ ں / ں ــ ــ ــ / ــ .

فاطی که ز من نامهٔ عرفانی خواست   از مورچه ای تخت سلیمانی خواست

۷ ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَب مُقْبوض اَبْتَر

مَفْعولُ / مَفاعِلُنْ / مَفاعیلُن / فَعْ

ــ ــ ں/ں ــ ں ــ / ں ــ ــ ــ / ــ

یارب! نظری ز پاکبازانم ده		لطفی کن و ره به دلنوازانم ده

۸ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَم اَخْرَب مَکْفوف مَجْبوب

مَفْعولُن / مَفْعولُ / مَفاعیلُ / فَعَلْ

ــ ــ ــ / ــ ــ ں / ں ــ ــ ں / ں ــ

تا منصوری، لافِ «اَنَاالْحَق» بزنی		نادیده جمال دوست، غوغا فکنی

۹ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَم اَشْتَر مَکْفوف مجبوب

مَفْعولُنْ / فاعِلُنْ / مَفاعیلُ / فَعَلْ

ــ ــ ــ / ــ ں ــ / ں ــ ــ ں / ں ــ

فرّخ روزی که فارغ از خویش شوی		از هردو جهان گذشته درویش شوی

۱۰ــ هَزَج مُثَمَّن اَخْرَب اَشْتَر اَبْتَر

مَفْعولُن / فاعِلُنْ / مَفاعیلُنْ / فَعْ

ــ ــ ــ / ــ ں ــ / ں ــ ــ ــ / ــ

از صوفی ها صفا ندیدم هرگز		زین طایفه من وفا ندیدم هرگز

*

انتخاب چند رباعی از میان رباعیّات دلنشین و بلند امام (س) آسان نیست؛ از این رو ــ بی هیچ ترجیحی ــ چند رباعی ایشان را برای این بخش گزیدیم.

صوفی! زره عشق، صفا باید کرد
عهدی که نمودهای، وفا باید کرد

تا خویشتنی، به وصل جانان نرسی
خود را به ره دوست فنا باید کرد

* * *

تا دوست بود، تورا گزندی نبود
تا اوست، غبار چون و چندی نبود

بگذار هر آنچه هست و اورا بگزین
نیکوتر از این دو حرف، پندی نبود!

* * *

فرهادم و سوز عشق شیرین دارم
امیّدِ لقاء یار دیرین دارم

طاقت ز کفم رفت و ندانم چه کنم
یادش همه شب در دل غمگین دارم[۵]

* * *

آن روز که ره به سوی میخانه برم
یاران، همه را به دَلْق و مَشنَد سپرم

طومار حکیم و فیلسوف و عارف
فریادکشان و پایْ کوبان بدرم!

* * *

گر بر سر کوی تو نباشم، چه کنم؟!
گر والهٔ روی تو نباشم، چه کنم؟!

ای جانِ جهان به تار موی تو اسیر
گر بستهٔ موی تو نباشم، چه کنم؟!

* * *

ای یاد تو راحت دل درویشان!
فریاد رسانِ مشکل درویشان

طور و شجر است و جلوهٔ روی نگار
یاران! این است حاصل درویشان

* * *

یارب! نظری ز پاکبازانم ده
لطفی کن و ره به دلنوازانم ده

از مدرسه و خانقهم باز رهان
مجنون کن و خاطر پریشانم ده

* * *

برخیز! که رهروان به راهند همه
پیوسته به سوی جایگاهند همه

آنجا که بجز دوست ز کس یادی نیست
افسرده‌دلانْ رویْ سیاهند همه

* * *

ای مهر! طلوع کن که خوابیم همه
در هجر رخت، در تب و تابیم همه

هر برزن و بام از رخت روشن و ما
خفّاش وشیم و در حجابیم همه

قطعه

چند بیت هموزن و همقافیه، که ــ به‌طور معمول ــ قافیه را در مصراع اوّل بیت اوّل رعایت ننمایند. در قطعه از مضمونی واحد، که ممکن است یک موضوع اخلاقی و حکایت شیرین یا مدح و هجویا تهنیت و تعزیت و مانند آن باشد، سخن می‌رود و غالباً از ۳ بیت تا ۱۲ بیت است؛ ولی این قید، عمومیّت ندارد و قطعه‌هایی با ابیاتی کمتر (مثلاً ۲ بیت) یا بیشتر (تا ۵۰ بیت و بیش از آن) نیز سروده شده است. اشعاری را هم که در محتوا چون قطعه‌اند، لیکن مانند غزل مصراع اوّل بیت اوّل آنها با مصراعهای دوّمشان همقافیه است، می‌توان قطعه نامید.

*

یکی از قطعاتی که از امام خمینی (س) به جای مانده، در ذکر نام و توصیف و دعای فرزند، عروس و نوه‌های ایشان است همراه با تلمیحی به پیامبر اکرم (ص)، فاطمهٔ زهرا (س)، علیّ بن ابیطالب (ع) و حسنیْن (ع). این قطعه در بحر «خَفیفِ مخبونِ محذوف (مقصور)» [فَعِلاتُنْ (فاعلاتن) / مَفاعِلُنْ / فَعِلُنْ (فَعِلاتْ) ــ ں ں ــ ــ (ــ ں ــ ــ) / ں ــ ں ــ / ں ں ــ (ں ں ــ .)] سروده شده است.

برای احمد

«احمد» است از محمّد مختار / که حمیدش نگاهدار بود
«فاطی» از عرش بطن فاطمه است / فاطرِ آسمانْش یار بود
«حسن»، این میوهٔ درخت حسن / محسنش یار پایدار بود
«یاسر» از آل پاک سبطیْن است / سرّ احسان، ورا نثار بود
«علی» از بوستان آل علی است / علیِ عالیش شعار بود
پنج تن از سلالهٔ احمد / شافع جمله، هشت و چار بود

دخترم شعر تازه خواست زمن
مِعر گفتم که یادگار بود!

*

قطعهٔ دیگر را بدین منظور می‌آوریم تا تنوّع مضامین در سرودن قطعه ملاحظه شود. قطعهٔ زیر، با عنوان «آب زندگانی» مضمونِ غزل گونه دارد و نوعی مطایبهٔ عاطفی است. این قطعه در بحر «هَزَجِ مُسَدَّسِ مَقْصور (مَحْذوف)» [مَفاعیلُنْ / مَفاعیلُنْ / مَفاعیلْ (فَعولُن) ← ں ـــ ـــ ـــ / ں ـــ ـــ ـــ / ں ـــ ـــ . (ں ـــ ـــ)] سروده شده است.

آب زندگانی

قد دلجویت اندر گلشن حسن / یکی سروی است کاندر کاشمر نیست
در آیینه‌ی من آب زندگانی / از آن شیرین دهن پاکیزه‌تر نیست
سری کان گوی چوگانت نباشد / به چوگانش زنم آن را که سر نیست
اگر تخم محبّت جز تو کارد / ز بیخش بر کَنَم، کان با ثمر نیست

نهال عشقت اندر قلب «هندی»
بغیر از آه و حسرت، بارور نیست

*

مثنوی

نوعی شعر که همهٔ ابیات در وزن متّحد باشند ولی هر بیت، قافیه‌ای مستقل داشته باشد. «مثنوی» منسوب است به کلمهٔ «مثنیٰ» به معنی «دوتادوتا» یا «دوگانی»؛ چرا که هر بیت مثنوی مستلزم دو قافیه است، یکی در مصراع اوّل و دیگر در مصراع دوّم. عدد ابیات مثنوی محدود نیست؛ از این رو اغلب داستانْ‌سرایی ها در این قالب صورت می‌گیرد. منظومه‌های درخشان ادب فارسی، از «شاهنامهٔ» فردوسی گرفته تا «بوستان» سعدی و «منطق الطّیر» عطار در این قالب سروده شده است. مولانا جلال الدّین بلخی، افکار بلند خود را به‌صورت مثنوی سروده است و در طول دوران، آنچنان ارواح تشنه و جانهای مشتاق را جوابگو بوده که مجموعهٔ شش دفتر او، اختصاصاً «مثنوی» نام گرفته است.

*

مثنوی کوتاهی که از امام خمینی (س) خواهید خواند، خطاب به عروسشان سروده شده است، در بیان گوشه‌ای از فضایل فاطمهٔ زهرا(س) است و مضمونی عرفانی دارد. این مثنوی کوتاه در بحر «رَمَل مُسَدَّس مَخْبون مَقْصور (مَحْذوف)» [فاعِلا تُن / فعِلا تُن / فَعِلاتْ (فَعِلُنْ) ـــ ـــ ◡ ـــ / ◡ ◡ ـــ ـــ / ◡ ◡ ـــ . (◡ ◡ ـــ)] سروده شده است:

دخترم

فاطی از فاطمه خواهد سخنی | بین چه می‌خواهد از مثل منی!
آن که جبریل پیام‌آور اوست | عارف منزلتش داور اوست
کیست در جمع رسل جز احمد | کاتب وحی وی از سوی احد؟

دخترم! دست بدار از دل من
عشق من جوی در آب و گل من

قصیده

شعری بلند، از حدود ۱۵ بیت تا ـ گاهی ـ بیش از ۱۵۰ بیت، که دو مصراع بیت نخست (مَطْلَع) آن دارای یک قافیه باشد و مصراعهای دوّم ابیات دیگر نیز با آنها همقافیه باشند. قصیده را بدان سبب این نام داده‌اند که در سرودن آن «قصد»ی معیّن مورد نظر باشد، از حکمت و اندرز و مدح و مرثیّه و مسایل اجتماعی و سیاسی، و به‌ندرت موضوعات عاشقانه و تغزّلی. در مدایح، به‌طور معمول، آغاز قصاید با توصیف طبیعت یا ذکر معشوق همراه است که آن را اصطلاحاً «تشبیب» و «تغزّل» گویند.

پس از تشبیب و تغزّل، شاعر با بیتی به منظور خود اشاره می‌کند که آن را «بیت التّخلّص» نامند؛ و اگر این اشاره با لطافت و صنعت صورت یافته باشد، هنر شاعر را «حسن تخلّص» گویند[۶].

قصیده‌سرایان بزرگ ایران، اغلب از قرون چهارم و پنجم تا هفتم هجری می‌زیسته و به «سبک خراسانی» شعر می‌سروده‌اند. در عصر اخیر نیز اغلب شاعران، در سرودن قصیده، به آن سبک نظر داشته‌اند مانند ملک‌الشّعرای بهار، ادیب‌الممالک فراهانی و حاج میرزا حبیب خراسانی.

سبک خراسانی یا ترکستانی، بدین‌سبب به آن ناحیه منسوب است که نخستین سخن‌سرایان ایران، از خراسان و سیستان و ماوراءالنهر برخاستند و به لهجهٔ این نواحی شعر سرودند. مشخّصات این سبک سادگی الفاظ، روانی فکر، خالی بودن از تخیّلات دور از ذهن، کمی لغات عربی، وعدم تقیید به ایراد صنایع بدیعی است.[۷] سبک امام (س) در قصیده‌سرایی، تلفیقی است از سبک عراقی و خراسانی ولی سبک اخیر بیشتر در قصاید ایشان غلبه دارد.[۸] از نشانه‌های حضور سبک عراقی در این قصاید، صنایع بدیعی است که به کار رفته؛ در شناسنامهٔ هریک از این اشعار، در انتهای دیوان حضرت امام (س) این صنایع نام برده شده است.



ابیاتی را از قصیده‌ای بهاریّه در مدح ولی عصر ـ عَجَّلَ اللهُ تَعالیٰ فَرَجَهُ

الشّریف ــ در اینجا می‌آوریم تا این بخش بدون آوردن مثال ختم نشود. این قصیده در بحر رَجَز مُثَمّن سالم» [مُستَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ ـــ ـــ ـــ ں ــ / ــ ــ ں ــ / ـــ ـــ ں ــ / ـــ ـــ ں ــ] سروده شده است. یادآور می‌شویم این قصیده، که در آغاز جوانی امام سروده شده، هم «تشبیب» و «تغزّل» دارد و هم «حسن تخلّص».

آمد بهار و بوستان شد رشک فردوس برین
گلها شکفته در چمن، چون روی یار نازنین
گسترده باد جانفزا فرش زمرّد بی‌شمر
افشانده ابر پرعطا بیرون زحد، درّ ثمین
از ارغوان و یاسمن، طَرْف چمن شد پرنیان
وز اُقحوان و نسترن، سطح دَمَن دیبای چین

....

بر شاخ باشد زند خوان، هر شام چون رامشگران
ورشان به سان موبدان، هر صبح با صوت حزین
یکسو نوای بلبلان، یکسو گل و ریحان و بان
یکسو نسیم خوش وزان، یکسو روان ماء مَعین
شد موسم عیش و طرب، بگذشت هنگام کَرَب
جام می گلگون طلب، از گلعذاری مه جبین
قدّش چو سرو بوستان، خدّش به رنگ ارغوان
بویش چو بوی ضیمران، جسمش چو بوی یاسمین

....

با این چنین زیبا صنم، باید به بستان زد قدم
جانْ فارغ از هر رنج و غم، دلْ خالی از هر مهر و کین
خاصه کنون کاندر جهان، گردیده مولودی عیان
کز بهر ذات پاک آن شد امتزاج ماء و طین
از بهر تکریمش میان، بربسته خیل انبیا
از بهر تعظیمش کمر، خم کرده چرخ هفتمین

مهدی امام مُنتَظَر، نوباوهٔ خیرالبشر
خلق دو عالم سر به سر برخوان احسانش نگین
مهر از ضیائش ذرّه‌ای، بدر از عطایش بدره‌ای
دریا ز جودش قطره‌ای، گردون ز کِشتش خوشه‌چین
مرآت ذات کبریا، مشکات انوار هُدا
منظور بعث انبیا، مقصود خلق عالمین

غزل

مجموعهٔ ابیاتی، همه بر یک وزن و یک قافیه، که مصراع اوّل بیت نخستین (مَطْلَع) نیز قافیه دارد. صورت غزل مثل قصیده است جز آنکه عدد ابیاتش از ٦ و ۷ تا ١٤ و ۱۵ است و اغلب، مضمون عاشقانه دارد و برای بیان احوال درونی سراینده و راز و نیازهای عاشقانه به کار می‌رود. غزل در زبان فارسی، به طو ر مستقل، از قرن پنجم هجری رواج یافته است. پیش از این دوره، بیشتر، تغزّل های آغاز قصیده‌هاست که غزل خوانده می‌شود.

نمود غزل عاشقانهٔ فارسی، از روزگار انوری ابیوردی آشکارتر است و در روزگار سعدی به کمال خود می‌رسد. بیتی که منظور غزل در آن مشهود است و یا شاخص‌تر از دیگر ابیات است، «بیت الغزل» خوانده می‌شود.

غزل، یا عرفانی است یعنی مضمون آن به حقیقت مطلق و عوالم غیرمادّی مربوط می‌شود و یا غزل عادّی است که خطاب به معشوق زمینی است. غزل عرفانی، در واقع، از سنایی غزنوی آغاز می‌شود و در عطّار و مولوی به اوج می‌رسد[۹]. حافظ، که بی تردید خاتم غزلسرایان است، ملجأ ادبی بیشتر کسانی است که پس از او آمده‌اند.

زبان غزل به‌نحوی است که گویی گلچین انواع دیگر سخن است؛ با این تفاوت که از انواع دیگر مُنقّح‌تر و پیراسته‌تر است. گذشته از اینکه فرهنگ ما ــ به ویژه در حوزهٔ عرفان ــ تبلوری بارز در غزل دارد و در واقع، به زبان غزل سخن می‌گوید، این نوع سخن متداول‌ترین و مأنوس‌ترین قالب شعر برای ما ایرانیان است.

لطیف‌ترین احساسها در غزل موج می‌زند (بدونِ لحاظ داشتن و تفکیک عشق زمینی و آسمانی)؛ از همین باب است که پهنهٔ پرداخت مضامین عرفانی در غزل ـ به‌خاطر لطافت و انعطافی که دارد ـ گسترده‌تر است و این حقیقت را شاعران و عارفان، از قرون پنجم و ششم هجری خوب دریافته اند.

«بسیاری از معانی عاشقانه، که نشان دهندهٔ فکر لطیف و احساس ظریف ایرانی است، و بسیاری از مطالب عارفانه، که نمایندهٔ وسعت تفکّر پیچیده و بلند این قوم است، در غزل متجلّی شده و به وسیلهٔ آن حفظ گردیده و برای ما به یادگار مانده است[10].» پیش از غزل، قالب متداول و مأنوس ایرانیان، رباعی بوده که عموماً به صورت آهنگین در مجالس خوانده می‌شده است[11].

زمان در غزل می‌شکند و بُعد زمان به آنچنان گستردگی می‌رسد که دیروز و امروز و فردا را به هم پیوند می‌دهد. از این روست که گفته‌اند: «زمان در غزل، تودرتو و بی انتها و از ازل تا ابد است[12].»



غزل، که در میان اشعار حضرت امام (س) بیش از سایر انواع شعر حضور دارد، همواره مَحْرَم خلوت عرفایی بوده است که انسی با ادبیّات داشته‌اند. بی‌سبب نیست که زبان شعری بزرگانی چون ملاّ محسن فیض کاشانی، حاج ملاّ احمد نراقی، حاج ملاّ هادی سبزواری، میرزا ابوالحسن جلوه، حاج میرزا حبیب خراسانی و امام خمینی (س) به هم نزدیک است. وجود تلمیحاتی که اشاره به میراث اساطیری ایران و منظومه‌ها و حماسه‌های سرودهٔ ایرانیان دارد، و نیز اشاراتی به آیات قرآن کریم و احادیث نبوی و قصص قرآن، از وجوه مشترک در اشعار بزرگانی است که نام بردیم[13]. سبک همهٔ اینان در غزل، «عراقی» است و در استقبال از قدما، بیشترین توجّه را به اشعار خواجهٔ شیراز داشته‌اند.

سبک عراقی را از این جهت به عراق نسبت داده‌اند که این شیوهٔ سخن‌سرایی در سرزمینی که به «عراق عجم» معروف بود، یعنی ری و اصفهان و آذربایجان و فارس، رواج یافت. ویژگیها ی سبک عراقی، آرایش کلام به صنایع بدیعی،[14] آوردن استعاره و کنایه،[15] معانی و مضامین لطیف و آمیختگی بیشتر با لغات عربی است. شکل خاص شعر در سبک عراقی، که از اوایل قرن ششم شیوع پیدا کرد، غزل است. غزل‌سرایان

معروف سبک عراقی، در دو قرن اوّل رواج آن، عبارتند از: جمال الدّین اصفهانی، عطّار، مولانا، سعدی، عراقی، کمال الدّین اسماعیل، خواجو، سلمان و حافظ؛ آخرین شاعر معروف این سبک در آن دوران، عبدالرّحمان جامی شاعر معروف قرن نهم است.

اغلب غزلهای موفّق در زبان فارسی، مردّف (ردیف دار) است[۱۶] و در واقع «ردیف، جزیی از شخصیّت غزل»[۱۷] شده است. این است که در دوره‌های پرنشیب و فراز تاریخ ادب فارسی، هر چه غزل کا ملتر می‌شود میانگین ردیف بالا تر می‌رود»[۱۸]. اغلب غزلهای امام (س) دارای ردیف است و می‌توان گفت که تعداد غزلهای غیرمردّف ایشان اندک است.

*

در بررسی زیر، ما نسبتِ ــ تقریباً ــ دقیق کاربرد بحور مختلف در غزلهای امام خمینی (س) را نشان داده‌ایم و چنانکه ملاحظه خواهید کرد، در یکی از بحرها ــ به دلیلی که خواهیم گفت ــ غزلهای بیشتری مشاهده می‌شود.

بحر خفیف:

خَفیف مَخبونِ مَحذوف

فاعِلا تُنْ (فَعِلا تُن) / مَفاعِلُنْ / فَعِلُنْ

ــ ∪ ــ ــ (∪ ∪ ــ ــ) / ∪ ــ ∪ ــ / ∪ ∪ ــ

۱ غزل

بحر مُضارِع:

مُضارِع مُثَمَّن اَخْرَب

مَفْعولُ / فاعِلا تُن / مَفْعولُ / فاعِلا تُن

ــ ــ ∪ / ــ ∪ ــ ــ / ــ ــ ∪ / ــ ∪ ــ ــ

۲ غزل

مُضارِع مُثَمَّن اَخْرَب مَکْفوف مَقْصور (مَحْذوف)

مَفْعولُ / فاعِلاتُ / مَفاعیلُ / فاعِلاتْ (فاعِلُنْ)

ــ ــ ∪ / ــ ∪ ــ ∪ / ∪ ــ ــ ∪ / ــ ∪ ــ . (ــ ∪ ــ)

۳۲ غزل

بحر مُجْتَثّ:

مُجتَثّ مُثَمَّن مَخبون مَقْصور (مَحْذوف)

مَفاعِلُنْ / فَعِلا تُنْ / مَفاعِلُنْ / فَعِلاتْ (فَعِلُنْ)

ں ـــ ں ـــ / ں ں ـــ ـــ / ں ـــ ں ـــ / ں ں ـــ . (ں ں ـــ)

۱٤ غزل

بحر رَجَز:

رَجَز مُثَمَّن سالِمْ

مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ

ـــ ـــ ں ـــ / ـــ ـــ ں ـــ / ـــ ـــ ں ـــ / ـــ ـــ ں ـــ

۲ غزل

بحر هَزَج:

هَزَج مُثَمَّن سالِمْ

مفاعیلُن / مَفاعیلُن / مَفاعیلُنْ / مَفاعیلُنْ

ں ـــ ـــ ـــ / ں ـــ ـــ ـــ / ں ـــ ـــ ـــ / ں ـــ ـــ ـــ

۵ غزل

هَزَج مُثَمَّـن اَخرَب مَكْفوف مَقْصور (محذوف)

مَفْعولُ / مَفاعیلُ / مفاعیلُ / مفاعیلْ (فَعولُنْ)

ـــ ـــ ں / ں ـــ ـــ ں / ں ـــ ـــ ں / ں ـــ ـــ . (ں ـــ ـــ)

۱۰ غزل

هَزَج مُثَمَّن اَخْرَبَ مَقْبوض اَبْتَر (اَزَلّ)*

مَفعولُ / مَفاعِلُنْ / مَفاعیلُن / فَعْ (فاعْ)

ـــ ـــ ں / ں ـــ ں ـــ / ں ـــ ـــ ـــ / ـــ (ـــ .)

۱ غزل

هزَج مُثَمَّن اَخْرَب مَقْبوض مَكْفوف اَهْتَم*

مفْعولُ / مَفاعِلُنْ (مَفاعیلُ) / مَفاعیلُ / فَعولْ

ـــ ـــ ں / ں ـــ ں ـــ (ں ـــ ـــ ں) / ں ـــ ـــ ں / ں ـــ .

۱ غزل

* از اوزان رباعی است. استفاده از وزنـهای رباعـی برای انواع دیگـر شعر بی سابقه نـیست؛ ازجمله فرّخی سیستانی قصیده‌ای در وزن «مَفْعولُنْ / فاعِلُنْ / مَفاعیلُنْ / فَعْ» سروده با این مطلع:

سـروی، گـر سـرو مـاه دارد بـرسر   مـاهی، گـر مـاه مشـک دارد دربر

و در وزن «مَفْعولُ / مَفاعِلُنْ / مَفاعیلُ / فَعَلْ» نیز ابوطاهر خاتونی شعری سروده است قطعه گونه با این آغاز: استاد مبـر گـمان کـه دلریش نیم / وز فـعـل تـو و از تـو بـدانـدیش‌نـیم

هَزَج مُسَدَّس مَقْصور (مَحذوف)
مَفاعیلُن / مَفاعیلُنْ / مَفاعیلْ (فَعولُنْ)
ᴗ — — — / ᴗ — — — / ᴗ — — . (ᴗ — —)
۲ غزل

هَزَج مُسَدَّس اَخْرَب مَقْبوض
مَفْعولُ / مَفاعِلُنْ / مَفاعیلُن
— — ᴗ / ᴗ — ᴗ — / ᴗ — — —
۱ غزل

هَزَج مُسَدَّس اَخْرَب مَقْبوض مَقْصور (مَحْذوف)
مَفْعولُ / مَفاعِلُنْ / مَفاعیلْ (فَعولُنْ)
— — ᴗ / ᴗ — ᴗ — / ᴗ — — . (ᴗ — —)
۲ غزل

بحر رَمَل:

رَمَل مُثَمَّن سالم
فاعِلاتُن / فاعِلاتُنْ / فاعِلاتُنْ / فاعِلاتُنْ
— ᴗ — — / — ᴗ — — / — ᴗ — — / — ᴗ — —
۸ غزل

رَمَل مُثَمَّن مَقْصور (مَحْذوف)
فاعِلاتُنْ / فاعِلاتُنْ / فاعِلاتُنْ / فاعِلاتْ (فاعِلُن)
— ᴗ — — / — ᴗ — — / — ᴗ — — / — ᴗ — . (— ᴗ —)
۱۵ غزل

رَمَل مُثَمَّن مَخْبون
فاعِلاتُنْ / فَعِلاتُنْ / فَعِلاتُن / فَعِلاتُنْ
— ᴗ — — / ᴗ ᴗ — — / ᴗ ᴗ — — / ᴗ ᴗ — —
۲ غزل

رَمَل مُسَدَّس مَخْبون مَقْصور (مَحْذوف)*
فاعِلاتُنْ / فَعِلاتُنْ / فَعِلاتُن / فَعِلاتْ (فَعِلُن)
— ᴗ — — / ᴗ ᴗ — — / ᴗ ᴗ — . (ᴗ ᴗ —)
۷۴ غزل

* یا: «مُشَعَّث مقصور ـــ فَعْلاتْ» و «مشعث محذوف ـــ فَعْلُنْ» (— — .) و (— —)

رَمَل مُثَمَّن مَخْبون مَقْصور (مَحذوف)

فاعِلاتُنْ (فَعِلاتُنْ) / فَعِلاتُنْ / فَعِلاتُنْ / فَعِلاتْ (فَعِلُنْ)

ــ ــ ں (ں ں ــ ــ) / ں ں ــ ــ / ں ں ــ ــ / ں ں ــ . (ں ں ــ)

۴ غزل

*

چنا نکه ملاحظه کردید، نسبت غزلیّات امام (س) در بحر «رَمَل» و یکی از متفرّعات آن (رَمَل مُثَمَّن مخبون محذوف یا مقصور) بیش از دیگر اوزان و بحور است. به عبارت دقیق تر، ۵۸/۵٪ غزلیّات در بحر «رَمَل» است و ۴۲٪ کلّ غزلها در «رَمَل مثمّن مخبون محذوف یا مقصور».

اغلب شاعران عارف ما مضامین ناب عرفانی را در این بحر سروده اند و شاخص ترین غزلیّات عارفانهٔ حافظ در همین بحر است (۱۳۰ غزل) که حدود ۱/۴ مجموع غزلهایش را تشکیل می‌دهد. به زعم ما، چنین وجه اشتراکی می‌تواند ناشی از یک توارد معنوی باشد. غزلهای عرفانی سعدی، نزاری قهستانی، اوحدی مراغه ای، خواجوی کرمانی، سلمان ساوجی، کمال خجندی، ناصر بخارایی، شاه نعمت الله ولی و حافظ، اغلب در «رَمَل مُثَمَّن مخبون مقصور یا محذوف» سروده شده است.

*

از میان غزلهای امام (س) پنج غزل را برای این بخش گزیده‌ایم که هریک در وزنی متفاوت سروده شده است.

خرقهٔ فقر

رَمَل مُثَمَّن مَخْبون مَقْصور

فاعِلاتُن / فَعِلاتُن / فَعِلاتُن / فَعِلاتْ

ــ ں ــ ــ / ں ں ــ ــ / ں ں ــ ــ / ں ں ــ .

بر در میکده‌ام دستْ‌فشان خواهی دید — پایکوبان چو قلندر صفتان خواهی دید
باز سرمست از آن ساغر می خواهم شد — بیهُش و مسخرهٔ پیر و جوان خواهی دید
از دَر مدرسه و دیْر برون خواهم تاخت — عاکِف منزل آن سرو روان خواهی دید
از اقامتگه هستی به سفر خواهم رفت — به سوی نیستیم رقص کنان خواهی دید
خرقهٔ فقر بیکباره تهی خواهم کرد — ننگ این خرقهٔ پوسیده عیان خواهی دید

باده از ساغر آن دلزده خواهم نوشید
فارغم از همه مُلک دو جهان خواهی دید

سبوی عشق

مُضارِع مُثَمَّن اَخْرَب مَکْفوف مَحْذوف
مَفْعولُ / فاعِلاتُ / مَفاعیلُ / فاعِلُنْ
ــ ــ ں / ــ ں ــ ں / ں ــ ــ ں / ــ ں ــ

من خواستار جامِ می از دست دلبرم — این راز با که گویم و این غم کجا برم؟!
جان باختم به حسرتِ دیدار روی دوست — پروانه دور شمع و اسپندِ آذرم
این خرقهٔ مُلَوَّث و سجّادهٔ ریا — آیا شود که بر دَرِ میخانه بر درم؟!
گر از سبوی عشق دهد یار جرعه ای — مستانه جان ز خرقهٔ هستی در آورم
پیرم، ولی به گوشهٔ چشمی جوان شوم
لطفی! که از سراچهٔ آفاق بگذرم

سایهٔ لطف

رَجَز مُثَمَّن سالِم
مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ / مُسْتَفْعِلُنْ
ــ ــ ں ــ / ــ ــ ں ــ / ــ ــ ں ــ / ــ ــ ں ــ

بوی گل آید از چمن، گویی که یار آن جا بود
در باغ جشنی دلپسند از یاد او بر پا بود
بر هر دیاری بگذری، بر هر گروهی بنگری
با صد زبان با صد بیان، در ذکر او غوغا بود
آن سروِ دل آرای من، آن روح جان افزای من
در سایهٔ لطفش نشین کاین سایه دل آرا بود
این تارها را پاره کن، وین دردها را چاره کن
آواره شو آواره کن، از هرچه هستی زا بود
بردار این ارقام را، بگذار این اوهام را
بستان ز ساقی جام را، جامی که در آن «لا» بود

صاحب درد

هَزَج مُثَمَّن اَخْرَب مَکْفوف مَحْذوف (مَقْصور)
مَفْعولُ / مَفاعیلُ / مَفاعیلُ / فَعولُنْ (مَفاعیلْ)
ــ ــ ں / ں ــ ــ ں / ں ــ ــ ں / ں ــ ــ (ں ــ ــ .)

ما زادهٔ عشقیم و فزایندهٔ دردیم — با مدّعی عاکف مسجد به نبردیم
با مدّعیان در طلبش عهد نبستیم — با بی‌خبران سازش بیهوده نکردیم
در آتش عشق تو خلیلانه خزیدیم — در مسلخ عشّاق تو فرزانه و فردیم
در میکده با می زدگان بیُهش و مستیم — در بتکده با بُت‌زده هم عهد چو مردیم
در حلقهٔ خود باختگان چون گل سرخیم — در جرگهٔ زالوصفتان با رخ زردیم
در زمرهٔ آشفته‌دلان زار و نزاریم — در حوزهٔ صاحبنظران چون یخ سردیم
با صوفی و درویش و قلندر به ستیزیم — با می‌زدگان، گمشدگان، بادیه گردیم

با کس ننمائیم بیان، حال دل خویش
ما خانه بدوشان همگی صاحب دردیم

قبلهٔ عشق

مُجْتَثّ مثمّن مَخْبون مَقْصور (مَحْذوف)

مَفاعِلُنْ / فَعِلا تُن / مفاعِلُن / فَعِلاتْ (فَعِلُنْ)

ں ــ ں ــ / ں ں ــ ــ / ں ــ ں ــ / ں ں ــ . (ں ں ــ)

بهار شد، در میخانه باز باید کرد — به سوی قبلهٔ عاشق نماز باید کرد
نسیم قدس به عشّاق باغ مژده دهد — که دل ز هر دو جهان بی‌نیاز باید کرد
کنون که دست به دامان سرو می نرسد — به بید عاشق مجنون نیاز باید کرد
غمی که در دلم از عشق گلعذاران است — دوا به جام میِ چاره ساز باید کرد

کنون که دست به دامان بوستان نرسد
نظر به سروْ قدی سرفراز باید کرد

ترجیع بند

مجموع چند بند یا رشته شعر که هرکدام از آن ــ جداگانه ــ دارای یک قافیه باشند و در آخر هر بندی یک بیت (در همان وزن) با قافیه‌ای دیگر تکرار شود. بیت مزبور، «بند ترجیع» یا «بند گردان» نام دارد که گاهی به غلط «برگردان» خوانده می‌شود. غیر از بیت ترجیع، مجموعهٔ ابیات هر رشته را «خانه» می‌خوانند. شرط خوبی و

دل انگیزی ترجیع بند آن است که بیت آخر هر خانه با ترجیعْ مناسبتی تمام داشته باشد. از نظر فرم، هر بند از ترجیع بند مانند غزل است.

*

ترجیع بند شورانگیز عرفانی امام خمینی (س) ۷ بند دارد. وزن این ترجیع بند، معروف ترین و متداول ترین وزن برای اینگونه شعر است که ترجیع بند معروف سعدی، با بند ترجیع:

بنشینم و صبر پیش گیرم
دنبالهٔ کار خویش گیرم

نیز در همین وزن، یعنی در بحر «هَزَجِ مسدّسِ اَخْرَبِ مقبوض محذوف» [مَفعولُ / مفاعِلُن / فَعولُن ـــ ـــ ں / ں ـــ ں ـــ / ں ـــ ـــ] سروده شده است. بندهای دوّم، پنجم و ششم این ترجیع بند را در اینجا می‌آوریم:

[بند دوّم]

من شاهد شهر آشنایم — من شاهم و عاشق گدایم
فرماندهٔ جمع عاشقانم — فرمانْبر یار بی وفایم
از شهر گذشت نام و ننگم — بازیچهٔ دور و آشنایم
مست از قدح شراب نابم — دور از بر یار دلربایم
سازندهٔ دیرِ عاشقانم — بازندهٔ رندِ بی نوایم
این نغمه برآید از روانم — از جان و دل و زبان و نایم:

ای نقطهٔ عطف راز هستی
برگیر ز دوست جام مستی

[بند پنجم]

ای صوت رسای آسمانی — ای رمز ندای جاودانی
ای قلّهٔ کوه عشق و عاشق — ای مرشدِ ظاهر و نهانی
ای جلوهٔ کامل «اناالحق» — در عرش مرقّع جهانی

ای «موسیِ» صعق دیده در عشق — از جلوهٔ «طورِ» لامکانی
ای اصل شجرْ ظهوری از تو — در پرتو سرِّ سَرْمَدانی
برگوی به عشقْ سرّ لاهوت — در جمع قلندرانِ فانی:

ای نقطهٔ عطف رازهستی
برگیر ز دوست جام مستی

[بند ششم]

ای دور نمایِ پور آزر — نادیده افول حق ز منظر
ای نارِ فراق بر تو گلشن — شد بَرْد و سلام از تو آذر
بردار حجاب یار از پیش — بنمای رخش چو گل مصوّر
از چهرهٔ گلْعذارِ دلدار — شد شهر قلندران، منوّر
آشفته چه گشت پیچ زلفش — شد هردو جهان چو گل معطّر
بر گوش و دل و روان درویش — برگوی به صد زبانْ مکرّر:

ای نقطهٔ عطف رازهستی
برگیر ز دوست جام مستی

مسمّط

اشعاری هموزن، مرکّب از چند مصراع پی در پی و همقافیه، با مصراعی‌اضافی در آخر که قافیه‌ای جداگانه دارد. هر قسمت از این مصراعهای پی در پی، یک بخش یا بند است که آن را یک «لَخْت» یا یک «رشته» از مسمّط می‌گویند. قافیهٔ هر «رشته» با «رشتهٔ» دیگر ـــ معمولاً ـــ متفاوت است و تنها قافیهٔ تک مصراع هر رشته با تک مصراعهای دیگر مشترک است. نظر به تعداد مصراعهای هررشته، مسمّط را «مثلّث» (سه مصراعی)، «مربّع» (چهارمصراعی)، «مُخَمَّس» (پنج مصراعی)، «مُسَدَّس» (شش مصراعی) و «مُسَبّع» (هفت مصراعی) می‌نامند.

*

مسمّط مخمّس زیر از سروده‌های شورانگیز امام خمینی (س) است که مضامین والای عرفانی در سرتاسر «رشته» های آن موج می‌زند. این مسمّط در بحر «رَمَل مُثَمَّن مَخْبون مَحْذوف (مَقْصور)» [فاعِلا تُنْ / فَعِلا تُنْ / فَعِلا تُن / فَعِلُنْ (فَعِلاتْ) ← ـ ‿ ـ ـ / ‿ ‿ ـ ـ / ‿ ‿ ـ ـ / ‿ ‿ ـ (‿ ‿ ـ .)] سروده شده است.

حدیث دل

بر سر کوی تو ای میْ زده دیوانه شدم — عقل را راندم و وابستهٔ میخانه شدم
دور آن شمع دلْ افروز چو پروانه شدم — به هوایِ شکن گیسوی تو شانه شدم
درد دل را به که گویم که دوایی بدهد

من که درویشم، میخانه بود منزل من — دوستیّ رخش آمیخته اندر گلِ من
از همه مُلک جهان، میکده شد حاصل من — حق سرافکنده شود در قِبَل باطلِ من
کاش میخانه به این تشنه صفایی بدهد

مژده ای ساکن میخانه! که پیروز تویی — یار آتشکدهٔ مستِ جهانسوز تویی
خادم صومعهٔ فتنه برافروز تویی — واقِفِ سِرِّ صنمخانهٔ مرموز تویی
شاید آن شاه، نوایی به گدایی بدهد

سَر و سرّی است مرا با صنم باده‌فروش — گفت‌وگویی است که‌نایش برسدبردل گوش
پیر صاحبدل ما گفت:از این رمز، خموش! — هردو عالم نکشد بار امانت بر دوش
دست تقدیر به میخواره نوایی بدهد

ای گل باغ وفا! درد مرا درمان کن — جرعه‌ای ریز و مرا بندهٔ نافرمان کن
راز میخوارگیم از همه کس پنهان کن — گوشهٔ چشم به حال من بی‌سامان کن
باشد آن شاهد دلدار سرایی بدهد

یادگاری که در آن منزل درویشان است — درد عشّاق قلندر، به همین درمان است
طایر قدس براین منزل دل، دربان است — حضرت روح قدس منتظر فرمان است
تا که درویش خرابات صلایی بدهد

پرده برداشت ز اسرار ازل، پیر مغان — باز شد در بَرِ رندان، گرهٔ فاش نهان

راز هستی بگشود از کرم درویشان　　غم فرو ریخت ز دامانِ بلند ایشان

دوست شاید که به دریوزه ردایی بدهد

ساغر از دست من افتاد، دوایی برسان　　راه پیدا نکنم، راهنمایی برسان

گر وفایی نبود در تو، جفایی برسان　　از من غمزده بر پیر ندایی برسان

که به این مئ زده در میکده جایی بدهد

توضیحات:

۱

علاقه‌مندان برای آگاهی در خصوص اوزان گونه گون رباعی، به بخش های مربوط بدین عنوان در کتابهای «آشنایی با عروض و قافیه» تألیف با ارزش دکتر سیروس شمیسا و «المعجم فی معاییر اشعارالعجم» تألیف شمس قیس رازی مراجعه نمایند. ناگفته نماند که یکی از دانشمندان ایران، به نام امام ابوعلی حسن بن علیّ بن قحطان مروزی، ۲٤ شکل مختلف وزن رباعی را در دو شجره به نام «اخرب» و «اخرم» ــ بنابر آن که با پایهٔ مَفْعُولُ (ـــ ـــ ∪) یا مَفعولُن (ـــ ـــ ـــ) آغاز گردد ــ باز نموده است. «مصاحب»: ذیل «رباعی».

۲

«مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران»، سال ششم، شمارهٔ ۳ و ٤.

۳

«نزهةالمجالس»، به تصحیح دکتر محمّد امین ریاحی: ۳٦ (مقدّمه).

٤

برای مثال می‌توان این ۳ رباعی حضرت امام (س) را آورد که شرح آنها کتابی قطور خواهد شد:

تا «منصور»ی، لاف «اناالحق» بزنی   نادیده جمال دوست غوغا فکنی
«دک» کن «جبل» خودیّ خود چون «موسی»   تا «جلوه» کند «جمال» او بی «أرِنی»

رباعی زیر چکیدهٔ تفسیر عرفانی امام بر سورهٔ مبارکهٔ «حمد» است:

غیـر ره دوسـت، کـی تـوانـی رفـتـن — جـز مدحت او کـجا تـوانـی گـفـتـن
هر مدح و ثنا که می‌کنی، مدح وی است — بیـدار شـو ای رفـیـق! تـا کـی خـفـتـن؟!

رباعی زیر، غامض‌ترین و شورانگیزترین مضامین مربوط به مراتب وجود و هستی، عوالم چهارگانه یا کلیّه، لزوم وجود استاد یا پیر و... را در خود دارد:

فـاطـی کـه «طریـق مـلـکـوتـی» سپرد — خـواهـد ز «مـقـام جـبـروتـی» گـذرد
نـابـیـنـایـی‌سـت کـوز «چـاه نـاسوت» — بـی‌راهـنـمـا بـه‌سـوی «لاهـوت» رود

۵

این رباعی از صنعت «توشیح» برخوردار است؛ به این معنی که از مجموعهٔ حروف اوّل مصراعها کلمهٔ «فاطی» به دست می‌آید.

٦

در قصیده‌ای که در متن خواهیم آورد، امام(س) از «تشبیب» به «تغزّل» گریز زده‌اند و سپس با «حسن تخلّص» به ممدوح اشاره کرده‌اند. در قصیده‌ای دیگر، که آن نیز در مدح حضرت ولیّ‌عصر(عج) سروده شده، بدین گونه صنعت «حسن تخلّص» به کار رفته:

کی چنین خرّم بـهاران دیده چشم اهل ایران — کـرده نـوروز کـهـن از نـوخـیـالِ نـوجـوانـی
یـا خـداونـد ایـن بسـاط عـیش را کـرده فـراهـم — تـا بـه صـد عـزّت نـمـایـد از ولـیّش مـیـهـمـانـی

۷

«مصاحب»: ذیل «قصیده».

۸

علاوه بر سه قصیده‌ای که در دیوان حضرت امام(س) به چاپ رسیده، یکی از مسمّطات مخمّس ایشان نیز در سبک خراسانی سروده شده است؛ با این مشخّصات:

مژده فـروردیـن ز نـو بـنـمـود گـیـتـی را مسخّر
جُیْشش از مغرب زمین بگرفت تا مشرق سراسر

رَمَل مثمّن سالم

فاعِلا تُنْ / فاعلا تن / فاعلا تن / فاعلا تن

— ں — — / — ں — — / — ں — — / — ں — —

سه قصیدهٔ حضرت امام (س) به ترتیب در این بحور است:

— رمَل مثمّن سالم
— رَجَز مثمّن سالم (قصیده‌ای که در متن آورده شد)
— مُنْسَرح مُثَمّن مَطْوِیّ اثلم محذوف

۹

«مصاحب»: ذیل «غزل».

۱۰

«سیر غزل»: ۲۸٤

۱۱

برای آگاهی بیشتر در این زمینه ← مقدّمهٔ «نزهة المجالس» و متن «اورادالاحباب».

۱۲

«سیر غزل»: ۲۸۹

۱۳

«شخص غزل از حیات تاریخی خود آگاه است. داستانهای قدیم عاشقانه و حکیمانه از قبیل خسرو و شیرین [امام: خسرو از شیرینی شیرین نیابد رنگ و بویی / تا چو فرهاد از درونش رنگ و بو بیرون نداند]، لیلی و مجنون [امام: دختر رَزْ اندک اندک شد مهی رخساره گلگون / غیرت لیلی شد و هرکس ورا گردید مجنون] ... همواره در نظر او حاضر است؛ همان‌طور که از مکالمهٔ مور و سلیمان [امام: گر سلیمان بَرْ غم مور ضعیفی رحمت آرد / در بَرِ صاحبدلان والای و سرافراز گردد] نیز غافل نیست و یا داستان عاشقی سلیمان و بلقیس [امام: بلقیس‌وار گر در عشقش نمی‌زدیم / ما را به بارگاه سلیمان گذر نبود] را به یاد دارد و یا بر ماجرای یعقوب، یوسف و زلیخا [امام: یوسفم گر نزند بر سرِ بالینم سر / همچو یعقوبْ دل آشفتهٔ بویش باشم. و: معجزِ عشق ندانی تو، زلیخا داند / که برش یوسف محبوب چنان زیبا شد] نظرها داشته است.» «سیر غزل»: ۲۹۲

۱٤

بخش مستقلی از این کتاب، فرهنگ هنرهای شعری و بلاغی دیوان امام است که در آن شواهد متعدّدی از کاربرد صنایع بدیعی در اشعار ایشان ذکر شده است.

۱۵

بخش اعظم این کتاب که «فرهنگ دیوان امام» است، اختصاص به این مقوله دارد.

۱٦

دکتر شفیعی کدکنی، این نسبت را ۸۰٪ می‌داند. «موسیقی شعر»: ۱۱۱.

۱۷ و ۱۸

همان: ۱۲٦

□ هنرهای شعری و بلاغی

اِرْداف

در لغت، از پی فروشدن و به دنبال هم آوردن است و در بدیع، آن است که شاعر برای اثبات معنیی معنی دیگر بیاورد که به آن اشاره و با آن مربوط باشد. ارداف را برخی محققّین از اقسام «کنایات» دانسته اند[1]. در سه بیت زیر، معنی مقصود در مصراعهای اوّل است و مصراعهای دوّم مکمّل و مؤیّد آن معانی است:

نیستی را برگزین ای دوست اندر راه عشق
رنگ هستی هر که بر رخ دارد، آدم زاده نیست

راه و رسم عشق، بیرون از حساب ما و توست
آن که هشیار است و بیدار است، مست باده نیست

سر نهادن بر درِ او پا به سر بنهادن است
هرکه خود را هست داند، پا به سر بنهاده نیست

اِستثناء

در لغت، بیرون کردن و خارج دانستن است و در بدیع، آوردن یکی از الفاظ استثناء (مگر، بجز، بغیر و..) در شعر به گونه ای که لطف کلام را بیفزاید:

سر خُم باز کن و ساغر لبریزم ده
که بجز توسر پیمانه و پیمانش نیست[۲]

* * *

هرچه فرا گرفتم و هرچه ورق زدم
چیزی نبود غیرِ حجابی پس از حجاب

اِستدراک

در لغت، دریافتن چیزی بود و در بدیع، آن است که شاعر دو جملهٔ متغایر را از یکدیگر جدا سازد. این نوع غالباً همراه با یکی از الفاظ استثناء است:

راز دل را نتوان پیش کسی باز نمود
جز بر دوست که خود حاضر و پنهانش نیست[۳]

یادآوری: به موارد تفاوت «استثناء» و «استدراک» توجّه شود.

اِستعاره

در لغت، چیزی به عاریت خواستن است و در بدیع، نوعی از مجاز است و برخی هم آن را «تشبیه مؤکّد» دانسته اند که در هر حال، الفاظ در معنی اصلی خود به کار نمی‌روند و یا نسبتها یـی دیگر به اشیا داده می‌شود. «و آنچه از وجوه استعارتْ لطیف و دلْ‌پسند افتد، و در موقع استعمال [به] مثابهٔ معنی اصل آید، هرآینه در عذوبتِ سخن و رونق کلام بیفزاید و در دلالت بر معنیِ مقصود، از استعمال حقیقت، بلیغ‌تر بُوَد.»[۴]

استعاره سه رکن دارد:

۱ ــ مستعارٌ له، یعنی کلمه‌ای که استعاره برای آن است؛
۲ ــ مستعارٌ منه، یعنی کلمه‌ای که از آن برای استعاره استفاده شده؛
۳ ــ جامع، یعنی آن صفتی که مشترک بین مستعارٌله و مستعارٌمنه است.

در استعاره فقط دو رکن در شعر می‌آید. در ابیات زیر به کلمات و تعبیراتِ «دریا» «سراب»، «مرغ دل»، «طوفان غم» و «رشتهٔ هستی» توجّه کنید:

از درس و بحث مدرسه‌ام حاصلی نشد
کیْ می‌توان رسید به دریا از این سراب؟

* * *

مرغ دل پر می‌زند تا زین قفس بیرون شود
جان به جان آمد توانش تا دمی مجنون شود

* * *

طوفان غمت رشتهٔ هستی بگسیخت
یاد تو شود یاد خود از یاد برم؟

اِشتقاق

در لغت، شکافتن سخن باشد از سخنی و در بدیع، آوردن کلماتی در شعر است که از یک اصل مشتقّ شده باشند؛ مانند «سالک» و «مسلک»، و «منازل» و «منزل» در این بیت:

گر سالک او منازلی سیر کند
خود مسلک نیستی بود منزل ما

دو بیت زیر نیز دارای همین صنعت است؛ به کلمات «گلشن»، «گل»، «گلبن»، «گلزار» و «گلعذار» توجّه کنید:

به گلشن باز گردم، با گل و گلبن درآمیزم
به طرف بوستان، دلدار مهوش را به برگیرم
خزان و زردی آن را نهم در پشت سر، روزی
که در گلزار جان از گلعذار خود خبر گیرم

اِلتفات

در لغت، وانگریستن است و در بدیع، عنایت گوینده از غیبت است به خطاب یا بالعکس.[۵] در مثال زیر بیت اوّل خطاب است، بیت دوّم غیبت و بیت سوّم، باز خطاب:

چه کنم؟ شیفته‌ام، سوخته‌ام، غمزده‌ام
عشوه‌ات والهٔ آن لعلِ گهر بارم کرد
عشق دلدار چنان کرد که منصور مَنِش
از دیارم به در آورد و سَرِ دارم کرد[۶]

عشقت از مدرسه و حلقهٔ صوفی راندم
بندهٔ حلقه به گوش دَرِ خمّارم کرد

در مثالی دیگر از حضرت امام (س) التفات از غیبت به خطاب است:

در هوایش سر سپارم، در قدومش جان بریزم
گر به رویم در گشاید، گر به نازی بازگردد[۷]
سایه افکن بر سرم، ای سرو بستانِ نکویی
تا که جانم از جهان آمادهٔ پرواز گردد

اِنسجام

در لغت، روان شدن و در بدیع، آن است که گوینده همهٔ کلمات را به موقع آورده باشد و کلام، روان و خالی از تکلّف باشد:

درد خواهم، دوا نمی‌خواهم غصّه خواهم، نوا نمی‌خواهم
من جفایت به جان خریدارم از تو ترک جفا نمی‌خواهم[۸]

ایجاز

در لغت، کوتاه کردن است و در بدیع، ترتیب معانی را بیش از الفاظ قرار دادن؛ که چنین کلامی را «موجز» گویند و به عبارتی، «ایراد لفظِ اندک و معنی بسیار [است]، بی آنکه آن اختصارْ مخلّ باشد.»[۹] اغلب رباعیّات حضرت امام(س) دارای صنعت ایجاز است. در اینجا به نمونه های زیر بسنده می‌کنیم:

بی رنگ و نواییم ولی بستهٔ رنگیم
بی نام و نشانیم و همی درپی نامیم

* * *

ای دورنمایِ پور آزر
نادیده افولِ حق ز منظر

ایهام

در لغت، به گمان افکندن و در بدیع، آوردن لفظی است به دو معنی (یا

بیشتر)، دور و نزدیک؛ که گاه شاعر هردو معنا را اراده کرده است و گاه یکی از معانی را:

پروانـه صفـت در بَـرِ آن شـمـع بسـوزم
مـجنونـم و در راه جـنـون بـادیـه پویم

«مجنون» در بیت فوق، هم اسم خاص است و هم به معنای لغوی آن نظر بوده است.

شیـریـن لـب و شیرین خط و شیـریـن گـفتار
آن کیست که با این همـه فرهاد تو نیست؟!

«شیرین»، هم اسم خاص است و هم صفت، ایهامِ ابیات فوق، «ایهام مجرّد» است.[10]

تشبیه

در لغت، مانند کردن است و در بدیع، مانند کردن دو چیز در وصف به یکدیگر.
تشبیه دارای چهار رکن است:[11]

۱ ــ مشبّه، یعنی چیزی که به چیز دیگر مانند می‌شود؛
۲ ــ مشبّهٌ‌به، یعنی چیزی که مشبّه را بدان مانند کرده‌اند؛
۳ ــ وجه شَبَه، یعنی صفت یا حالت مشترک مشبّه و مشبّهٌ‌به؛
٤ ــ ادات تشبیه، یعنی کلمه‌ای که به وسیلهٔ آن مانندگی را بیان می‌کنند؛ از قبیل: چون، مانند، همچو، گویی و...

تشبیه انواعی دارد[12] از جمله:

تشبیه مطلق؛ که تشبیهی است بی قید و شرط و معمولاً همهٔ ارکان تشبیه را در آن می‌آورند:

همـچـو پروانه بسوزم بَـرِ شـمـعش هـمه عمر
مـحـو چون مـی زده در روی نـکـویش بـاشم

مصراع اوّل	مصراع دوّم
«م» در بسوزم : مشبّه	«م» در باشم : مشبّه
پروانه : مشبّهٌ‌به	می زده : مشبّهٌ‌به
سوختن : وجه شبه	محو بودن : وجه شبه
همچو : ادات تشبیه	چون : ادات تشبیه

تشبیه کنایه (یا کنایت یا مکنّی یا مؤکّد)؛ تشبیهی است که در آن ادات تشبیه را نیاورند و به‌طور معمول، از ارکان تشبیه تنها به ذکر مشبّه و مشبّهٌ‌به اکتفا شود:

من پشّه‌ام از لطفِ تو طاووس شوم
یک قطره‌ام از یَمِ تو قاموس شوم

تفویف

در لغت، به معنی بافتن جامه است با خطوط رنگارنگ، بی هیچ تفاوتی در نَسْج آن و در بدیع، آن است که بنای شعر بر وزن خوش و ترکیب دلکش و لفظ ساده گذارده شود و از استعمالِ لغات مهجور و دور از ذهن پرهیز شود. چنین شعری را **مفوّف** خوانند. غزلی از امام(س) که مطلعش در زیر می‌آید، از این صنعت برخوردار است:

غمی خواهم که غمخوارم تو باشی
دلی خواهم دل آزارم تو باشی

تضّاد (مطابقه)

«تضّاد» در لغت، ناهمتایی کردن باشد و «مطابقه» موافقت کردن و در بدیع، آوردن الفاظی در سخن است که در معنی ضدّ یکدیگر باشند:

با شیخ بگو که راهِ من باطل خواند — بر حقّ تو لبخند زند باطل ما[۱۳]

* * *

این قافله از صبح ازل سوی تو رانند — تا شام ابد نیز به سوی تو روانند

* * *

بهار آمد، جوانی را پس از پیری زسرگیرم — کنار یار بنشینم، زعمر خود ثمر گیرم

یادآوری: این صفت را «متضّاد»، «طباق» و «تطبیق»، «تناقض» و «تقابل» نیز گفته‌اند.

تکرار (تکریر)

آوردن لفظی به صورت مکرّر در شعر، به‌خاطر تأکید یا تعظیم و یا زیبایی سخن

است:[۱۴]

بهار آمد، بهار آمد، بهار گلعذار آمد
به میخواران عاشق گو: خمار از صحنه بیرون شد

* * *

عاشقم، عاشقم، مریض توام
زین مرض، من شفا نمی‌خواهم

تلمیح

در لغت، درخشیدن باشد و در بدیع، آن است که در سخن به داستان، آیه، حدیث یا مَثَلی معروف اشاره شود.[۱۵] تلمیحات در شعر حضرت امام(س) بسیار است که در بخشی جداگانه بدان پرداخته‌ایم. در اینجا ـ بدون توضیح ـ به چند مثال بسنده می‌کنیم:

اسفار و شفاء ابن‌سینا نگشود
با آن همه جرّ و بحث‌ها مشکل ما

*

بلقیس وار گر در عشقش نمی‌زدیم
ما را به بارگاه سلیمان گذر نبود

*

مستان، مقام را به پشیزی نمی‌خرند
گو خسرو زمانه وَیا کیقباد باش

*

فارغ از خود شدم و کوسِ اناالحق بزدم
همچو منصور خریدار سَرِدار شدم

*

طوطی صفتی و لافِ عرفان بزنی
ای مور، دم از تختِ سلیمان بزنی

توزیع

در لغت، پخش و پراکنده کردن و در بدیع، پراکندن حرفی در چند کلمه یا کلمه‌ای در چند مصراع است. اگر کلمهٔ مکرّر، معنا یا ــ از جهت نحوی ــ حالتهای مختلفی داشته باشد، زیباتر است. در بیت زیر، «بیمار» و «بیماری» در دو مصراع معانی مختلفی دارند (← فرهنگ اصطلاحات و استعارات) و در واقع دارای «جناس معنوی» اند:

چشم بیمار تو هرکس را به بیماری کشاند
تا ابد این عاشق بیمار، بیماری ندارد

در بیت زیر، «بیمار» در مصراع اوّل، ابتدا صفت و سپس مسند واقع شده است:

چشم بیمار تو، بیمار نموده است مرا
غیرِ هذیان، سخنی از منِ بیمار مخواه

توشیح

در لغت، حمایلِ مرصّع در گردن کسی افکندن باشد و در بدیع، آن است که در اوایل ابیات یا در اثنای آن، حروف و کلماتی درج شود که از اجتماع آنها بیت، مَثَل، نام یا دعایی بیرون آید؛ این گونه شعر را موشّح نامند[۱۶] و از انواعش آن است که مجموعهٔ حروف اوّل مصراعها یا ابیاتِ شعری تشکیل نام یا سخنی مستقّل بدهد. دو رباعی زیر موشّح به نام «فاطی» ــ همسر حجّت‌الاسلام والمسلمین حاج سیّد احمد خمینی ــ است:

فرهادم و سوز عشق شیرین دارم — امیّد لقاء یار دیرین دارم
طاقت ز کفم رفت و ندانم چه کنم — یادش همه شب در دل غمگین دارم

* * *

فاش است به نزد دوست، راز دل من — آشفته دلیّ و رنج بی‌حاصل من
طوفان فزاینده‌ای اندر دل ماست — یارب، ز چه خاکی بسرشتی گل من؟!

این نوع را «موشّح مرتّب» نامند.

رباعی زیر موشّح به همان نام است لیکن حروف موردنظر به صورت نامرتّب در

اوّل مصراعها پراکنده گشته است. این نوع را «موشّح مشوّش» گویند:

طوطی صفتی و لافِ عرفان بزنی   ای مور، دم از تخت سلیمان بزنی
فرهاد ندیده‌ایّ و شیرین گشتی   یا سر نشدیّ و دم ز سلمان بزنی[۱۷]

جناس تامّ

[تجنیس و جناس در لغت، گونه گونه گردانیدن و در بدیع، استعمال الفاظ متشابه و کلمات همجنس است و انواع بسیاری دارد.[۱۸]]

آوردن دو کلمه در شعر است که در صورت، یکسان‌اند و در معنی تفاوت دارند. اگر دو کلمه از یک نوع دستوری باشند (مثلاً هردو اسم باشند) این نوع جناسِ تامّ را جناس مُماثِل خوانند و اگر از یک نوع دستوری نباشند، جناس مُستوفیٰ گویند. در بیتِ زیر، لفظ «در» در مصراع اوّل حرف اضافه است و در مصراع دوّم، اسم؛ پس جناس این بیت، «مستوفیٰ» است:

مرغ جان در این قفس بی بال و پر افتاد و هرگز
آن که باید این قفس را بشکند، از در نیامد

جناسِ شبه اشتقاق (اقتضاب)

آوردن کلماتی که در همهٔ حروف ــ مگر یکی ــ مشترک اند و توّهم اشتقاق دست می‌دهد ولی همریشه نیستند؛ مانند «هستی» و «هسته»، و «نوش» و «نیش» در دو بیت زیر:

از آن میْ ریز در جامم که جانم را فنا سازد
برون سازد ز هستی، هستهٔ نیرنگ و دامم را[۱۹]

*

در راهِ رسیدن به دلدار
بیگانه بود ز نوش یا نیش

جناس لاحق

همسانی دو کلمه در همهٔ حروف، مگر در حروف بعیدالمخرج؛ و یا با اختلاف

یک حرف در آغاز یا میان آنها:

رازِ دل را نتوان پیش کسی باز نمود
جز بَرِ دوست که خود حاضر و پنهانش نیست

جناس مُذَیَّل

آوردن دو کلمهٔ همسان در لفظ، که یکی حرفی در آخر اضافه داشته باشد.
جناس مذیّل را از انواعِ «جناس زاید» شمرده‌اند:

در محفل دوستان بجز یاد تو نیست
آزاده نباشد آنکه آزاد تو نیست

جناس مُضارِع

آوردنِ دو کلمه که تنها در یک حرف قریب المخرج ـــ و اغلب حرف اوّل ـــ اختلاف داشته باشند:

عمر را پایان رسید و یارم از در درنیامد
قصّه‌ام آخر شد و این غصّه را آخر نیامد

جناس مُطَرَّف

آن است که دو کلمه در همهٔ حروف ـــ جز در حرف آخر ـــ مانند باشند:

محفل از نور رخ او نورافشان می‌شود
هر چه غیر از ذکرِ یار از یادِ رندان می‌رود[۲۰]

*

الا یا ایّها السّاقی، ز می پر ساز جامم را
که از جانم فروریزد هوای ننگ و نامم را[۲۱]

جناس وسط

«جناس وسط» را برخی از محقّقان، از انواع «جناس زاید» شمرده‌اند[۲۲] و آن، آوردن دو کلمه با حروف مشترک است که یکی نسبت به دیگری، حرفی در وسط اضافه

دارد؛ مانند «عقال» و «عقل» در بیت زیر:

حال دل عقل را ز دیوانه مپرس
مفتون عقال و عقل را پیدا کن

حُسن مَطْلَع

یا حسن ابتداء آن است که شاعر، شعر را خوشایند و دلنشین آغاز کند و اثری نیکو بر خواننده باقی گذارد:

مژده ای مرغ چمن! فصل بهار آمد باز
موسم مَیْ زدن و بوس و کنار آمد باز

*

بهار شد، در میخانه باز باید کرد
به سوی قبلهٔ عاشق نماز باید کرد

*

جامی بنوش و بر در میخانه شاد باش
در یاد آن فرشته که توفیق داد باش

حسن مَقْطع

یا حسن ختام، آراستن انتهای کلام است به صورتی خوشایند که اثری خشنود کننده و نیکو در خواننده بگذارد:

دکّهٔ زهد ببندید در این فصل طرب
که به گوش دل ما نغمهٔ تار آمد باز![۲۳]

*

کنون که دست به دامان بوستان نرسد
نظر به سروْقدی سرفراز باید کرد

*

وعدهٔ دیدار نزدیک است، یاران مژده باد!
روز وصلش می‌رسد، ایّام هجران می‌رود

حَلّ و دَرْج

«حلّ» در لغت، باز گشادن است و در بدیع، آن است که گوینده الفاظ آیه و حدیثی را ــ عیناً ــ در شعر ذکر نکند و مضمون آن را بیاورد. صنعت «حلّ» را گاهی ترجمه هم نامیده‌اند:

کشکول فخر شد سبب افتخار ما

ای یار دلفریب، بیفزای افتخار

مصراع اوّل بیت فوق، ترجمه‌ای آزاد است از حدیث نبوی (ص): «اَلْفَقْرُ فَخْری». مصراع اوّل بیت زیر، ترجمه‌ای است شاعرانه و آزاد از حدیث قدسيِ «اَوْلِیٰائی تَحْتَ قِبابی، لٰا یَعْرِفُهُمْ غَیْری»:

عاشقان روی جانان، جمله بی‌نام ونشان‌اند

نامداران را هوای اودمی بر سر نیامد

«دَرْج» آن است که الفاظِ آیه یا حدیثی ــ عیناً ــ آورده شود؛ مانند به کار بردنِ عبارتِ «لَنْ تَرٰانی» (جزیی از آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ اَعْراف) در بیت زیر:

پیوسته خطاب **لَنْ تَرانی** شنوی

فانی شو، تا خود از تو منفک نکند

صنعتِ «حلّ و درج» را بعضی از محققّان **اقتباس** نام کرده‌اند.

رَدُّ القافیه

آن است که قافیهٔ مصراع اوّل قصیده یا غزل را در آخر بیت دوّم بیاورند، به‌نحوی که موجب حسنِ کلام شود:

جامی بنوش و بر در میخانه **شاد** باش ‌‌ ‌ در یاد آن فرشته که توفیق داد باش

گر تیشه‌ات نباشد تا کوه برکنی ‌ ‌ ‌ فرهاد باش در غم دلدار و **شاد** باش[۲۴]

ردّ المطلع

آن است که مصراع اوّل یا دوّم مطلع (یعنی بیت نخستینِ غزل یا قصیده) را ــ عیناً ــ در مقطع (یعنی بیت آخرینِ آن شعر) تکرار کنند:

ای وازده، تُرّهات بس کن
تکرار مکرّرات بس کن

....

بردار تو دست از سرما
تکرار مکرّرات بس کن

سیاقةُ الأعداد

سیاقت در لغت، راندن است و این صنعت در بدیع، آن است که کلمات متعدّدی را در شعر قرار دهند و آنگاه ، جداگانه یا برای همه، وصفی یا حکمی آورند؛ به عبارت دیگر آنها را بر یکِ سیاق قرار دهند:

ما عیب و نقص خویش و کمال و جمال غیر
پنهان نموده‌ایم چو پیری پس از خضاب

*

ساقی و میکده و مطرب و دست افشانی
به هوای خمِ گیسوی نگار آمد باز

بعضی ذکر اعداد در شعر را نیز در شمار این صنعت آورده‌اند، مثل آنچه در بیت زیر آمده است:

تا کند پرتو رویت به دوعالم غوغا
برِ هر ذرّه به صد راز و نیاز آمده‌ام

مبالغه

در لغت، غلوّ کردن است در چیزی و در بدیع، آن است که شاعر در وصف یا بیان چیزی از حدّ طبیعی بگذرد، به قصد تأکید یا زیبایی کلام. و بر سه قسم است: **تبلیغ، اغراق، وغلوّ.** بیت زیر نمونه‌ای از استعمالِ صنعت مبالغه است و از نوع غلوّ:

فریادِ رعدْ نالهٔ جانسوز جان من
دریای عشقْ قطرهٔ مستانه من است

مجاز

آن است که چیزی را ذکر نمایند و معنی دیگری از آن اراده کنند که در این صورت آن را مجاز لُغوی نامند. شاعر در دو بیت زیر، «ساقی» و «می» و «جام»، و «مرغ» و «قفس» را در غیر معنی اصلی خود آورده است:

الا یا ایّهاالسّاقی، ز می پر ساز جامم را
که از جانم فرو ریزد هوای ننگ و نامم را

*

مرغ دل پر می‌زند تا زین قفس بیرون شود
جان به جان آمد توانش تا دمی مجنون شود

یا به چیزی آن را نسبت دهند که از وی نیست؛ مانند نسبت دادن «شرمساری» به زاغ در بیت زیر:

بلبل اندر شاخسار گل هویدا می‌شود
زاغ با صد شرمساری از گلستان می‌رود

اغلب اشعار حضرت امام خمینی (س) که در آنها اصطلاحات عرفانی آمده، دارای صنعت «مجاز» و «استعاره» است؛ و ما در فرهنگ اصطلاحات و استعارات، آنها را ــ به قدرِ وسع و امکان ــ توضیح داده‌ایم.

مراعات النّظیر

«مراعات» در لغت، حقّ کسی را رعایت کردن و «نظیر» به معنی مانند است و این صنعت در بدیع، آن است که شاعر به صورت لطیف و زیبایی، چیزهایی را که با هم تناسب و تعلّقی دارند در شعر بیاورد؛ مانند کلمه‌های «نغمه» و «نای»، «جان» و «روان»، و «دل» و «زبان» در بیت زیر:

این نغمه برآید از روانم
از جان و دل و زبان و نایم[۲۵]

در بیت دیگر «صفا» و «کعبه»، و «رخ» و «دل» مراعات نظیر دارند:

به تماشای صفای رخت ای کعبهٔ دل
به صفا پشت و سوی شهر نگار آمده‌ام[۲۶]

توضیحات:

۱

مانند ملاّ حسین واعظ کاشفی؛ «بدایع»: ۱۰۵

۲

مصراع دوّم این بیت «جناس شبه اشتقاق» هم دارد: پیمانه ــ پیمان، که از نوع «جناس مذیّل» نیز هست.

۳

این بیت «جناس لاحق» نیز دارد: راز ــ باز؛ و نیز صنعت «تضادّ» یا «مطابقه»: حاضر ــ پنهان. کاشفی از صنعتی به نام «استدراک الابتداء» یاد کرده است که جز این است که ما آورده‌ایم و در مدارج البلاغه هم درج است. شرح کاشفی چنین است:

استدارک در لغت، دریافتن چیزی بود و در اصطلاح، عبارت است از آن که شاعر در آغاز بیت، ایراد لفظی چند کند که سامع گمان برد که هجو خواهد گفت، پس به مدح بازآید؛ مثال:

مدح تو نگفتند و نخواهم که بگویم
زیرا که برون است از اندازهٔ تقریر

«بدایع»: ۱۲۴ نیز ← «درّهٔ نجفی»: ۱۶۹ و «همایی»: ۳۰۶

۴

«بدایع»: ۱۰۴

۵

کاشفی نامگذاری این نوع را متعلّق به متأخّران می‌داند و در بیان طریقهٔ متقدّمان، «التفات» را چنین تعریف می‌کند:

...آن است که در بیت مستأنف، اشارت به بیت مفروغ کند؛ با آنکه هریک، به نفس خویش، مستقلّ باشند امّا نسبتی میان ایشان واقع باشد؛ چون از معنی اوّل فارغ شود بر عقب آن به طریقهٔ مَثَل یا دعا یا به هر وجه از وجوه تعلّق که باشد، به معنی مفروغ التفات کند، به تصریح یا کنایات؛ مثال:

امروز، دیگرم به فراق توشام شد
ای دیده، پاس دار که خوابت حرام شد

«بدایع»: ۱۲۴

۶

بیت اوّل از صنعت «تشبیه» نیز برخوردار است و بیت دوّم صنعت «تلمیح» دارد.

۷

مصراع دوّم «جناس لاحق» نیز دارد: نازـــ باز

۸

ابیات، از صنعت «مساوات» (برابر بودن لفظ و معنی در کلام) نیز برخوردارند.

۹

«بدایع»: ۷۷

۱۰

کاشفی گوید:

اگر ایهام را سه معنی باشد، آن را تامّ گویند... و اگر از سه معنی زیادت بود، ایهام ذوالوجوه خوانند.

«بدایع»: ۱۱۰ و نیزــــ «همایی»: ۲۶۹ ـــ ۲۷۳

۱۱

کاشفی رکن پنجمی هم قایل است: «غایت و غرض تشبیه». «بدایع»: ۱۰۷

۱۲

برای انواع دیگر تشبیه: تشبیه مُصَرَّح، تشبیه مشروط، تشبیه معکوس، تشبیه مُضْمَر، تشبیه مُسْتَوی، تشبیه مُفَضَّل، تشبیه مغالطه و... ← «بدایع»: ۱۰۷ — ۱۰۹ و «همایی»: ۲۳۰ — ۲٤٦

۱۳

این بیت، صنعت «مجاز» هم دارد.

۱٤

کاشفی با عنوان «التکریر»، انواعی برای این صنعت — به تفصیل — برمی‌شمرد با نامهای: مطلق مفرد، مطلق جامع، تکریر مُثنّی، تکریر مستأنف، تکریر مع الواسطه، تکریر حشو. ← «بدایع»: ۹۲ — ۹٤

۱۵

کاشفی این صنعت را «ارسال ملیح» یا «تملیح» می‌نامد و بر آن است که «تلمیح»، نامگذاری متأخّران است. «بدایع»: ۱۲۱

۱٦

برای این صنعت انواعی برمی‌شمرند که برای مطالعهٔ تفصیل آن ← «بدایع»: ۱۱۷ — ۱۲۰

۱۷

این رباعی صنعت «تلمیح» هم دارد.

۱۸

برای مطالعهٔ تفصیل این مبحث ← «بدایع»: ۸٦ — ۹۱ و «همایی»: ٤۸ — ٦۱ و «شمیسا»: ۳۹ — ۵۰ و «جناس»: همهٔ متن.

۱۹

این بیت، «جناس مطرّف» نیز دارد: جام — جان

۲۰

این بیت دارای صنعت «استدراک» نیز هست.

۲۱

این بیت از صنعت «تضاد» یا «مطابقه» نیز برخوردار است: ننگ — نام

۲۲

«شمیسا»: ٤۲ — ٤٤

۲۳

این بیت صنعت «حسن تعلیل» نیز دارد. تعلیل در لغت، علّت‌چیزی را بیان کردن باشد و این صنعت در بدیع، آن است که «متکلّم، کلامی را مدّعای خود سازد و برای تأکید معنی آن، اقامهٔ دلیل کند بر آن مدّعیٰ؛ و به اعتباری لطیف، علّتی مناسب که مشتمل باشد بر دقّتی، ذکر کند.» «بدایع»: ۱۴۰

۲۴

این بیت صنعت «تلمیح» نیز دارد.

۲۵

اگر «نای» را در این بیت نوعی ساز هم بدانیم، صنعت «ایهام» نیز دارد.

۲۶

این بیت «جناس تامّ» هم دارد: صفا (به معنی لغوی) ــ صفا (مکانی در مکّه)

□ اصطلاحات و استعارات

آب حیات ــ آب زندگانی

هزار ساغر آب حیات خوردم از آن
لبان و ــ همچو سکندر هنوز عطشانم

در آیینه‌ی من آب زندگانی
از آن شیرین دهن پاکیزه‌تر نیست

از تلمیحات اساطیری که در متون مذهبی ما نیز آمده است. گویند چشمه‌ای در ظلمات است که خضر و ذوالقرنین ــ که در ادبیّات ما به اسکندر تأویل شده ــ در طلب آن رفتند؛ هنگامی که اسکندر خواست از آن بنوشد، چشمه از نظر او ناپدید شد[1] و خضر و الیاس در آن رسیدند و آب آن خوردند و جاودان شدند[2].

«آب حیات» در اصطلاح شعرا کنایه شده است از کلام فصیح و دهان معشوق و سخنگویی او و گاه مراد از آن، خود معشوق است[3]. در اصطلاح عرفا، کنایه از چشمهٔ عشق و محبّت است که هر که از آن چشد هرگز معدوم وفانی نگردد[4]؛ و زمانی کنایت از سخنان اولیاء الله و مردان کامل الهی است که حیات‌بخش است و زندگی سرمد به ارمغان می‌دهد[5]. شهاب‌الدّین سهروردی، چشمهٔ زندگانی و آب جیات را رمزی از وصول به معرفت حقیقی حق می‌داند.[6] نَسَفی از آب حیات مضمونی پرداخته است که در اوج

لطافت و معرفت است:

... حالیا به نقد بدان که ملکوتْ دریای نور است و مُلْکْ دریای ظلمت است؛ و این دریای نور آب حیات است و در ظلمت است. باز این دریای نور ــ به نسبت ــ دریای ظلمت با دریای علم و حکمت؛ وعلم و حکمت آب حیات است و در ظلمت است. و همچنین ــ به نسبت ــ آب حیات چهار مرتبه دارد بلکه زیادت. اسکندر باید که در ظلمات رود و از ظلمات بگذرد و به آب حیات رسد. ای درویش! چند گاهی است که می‌شنوی که آب حیات در ظلمات است و نمی‌دانی که آب حیات چیست و ظلمات کدام است؟ بعضی از سالکان می‌گویند که ما به این دریای نور رسیدیم و این دریای نور را دیدیم؛ نوری بود نامحدود و نامتناهی، و بحری بود بی‌پایان و بی کران. حیات وعلم و قدرت و ارادت موجودات از این نور است. طبیعت و خاصیّت و فعل موجودات از این نور است. بلکه خود همه این نور است و دریای ظلمتْ حافظ و جامع این نور است.[۷]

۱ــ «تلمیحات»: ۱۱۴. ۲ــ «کشّاف»: ۱۵۵۰. ۳ــ «کی منش»: ۳. ٤ــ «سجّادی ج»: ۲. ۵ــ «کی منش»: ۳. ٦ــ «عقل سرخ»؛ نقل از «سجّادی ج»: ۳. ۷ــ «نسفی»: ۱٦۳.

آتشکده

در ره جُستن آتشکده سر باید باخت
به جفاکاری او سینه سپر باید کرد

واژهٔ پارسی آتشکده، مرکّب است از «آتش» که مورد ستایش و احترام بوده است و «کده» از ادوات مکان به معنای جایگاه و خانه، که در کلمات متعدّد مشابه نیز به کار می‌رود. بنابراین، آتشکده به معنی «خانهٔ آتش»، «آتشخانه» و اصطلاحاً بر محلی اطلاق می‌شود که زردشتیان، آتش مقدّس را در آن نگهداری می‌کرده‌اند. سه آتشکدهٔ معروف به قرار زیر است:

الف ــ آذر گُشَسپ، که محلّ آن در آذربایجان بوده.

ب ــ فَرَنْبَغ، که محلّ آن در فارس بوده.

ج ــ آذر بَرْزین مهر، که محلّ آن در خراسان بوده[1].

در اصطلاح عرفا، آتشکده یعنی عالم عشق وقلبِ مالامال ازعشق الٰهی؛ چنان که آن را زوالی نیست و کسی که در آن عشق مستغرق گردید، او را چه پروای عباداتِ مشوب به شائبهٔ غرض بهشت.[2]

۱ ــ «اساطیر»: ۳۴ــ۳۷ (با تلخیص و تصرّف). ۲ ــ «سجّادی ج»: ٤ (با اندکی تصرّف).

آذار

تا باد نوروزی وزد هر ساله اندر بوستان
تاز ابر آذاری دمد ریحان و گل اندر زمین

آذار، ماه اوّل بهارسریانی و ماه هفتم از سال سریانی است، میان شباط و نیسان ــ که ابتدای سال از ایلول ماه اوّل خزان باشد.[1] نیز نام ماهِ اوّل بهار است از سال رومیان و بودن آفتاب در برج حوت.[2]

ابر آذاری، یعنی ابر بهاری که پرباران و برکت زاست.

۱ ــ «دهخدا»: ذیل «آذار». ۲ ــ «برهان قاطع»: ذیل همان.

آزادی ــ آزاده

در محفل دوستان، بجز یاد تو نیست
آزاده نباشد آن که آزاد تو نیست

آن که سر در کوی او نگذاشته، آزاده نیست
آن که جان نفکنده در درگاه او دلداده نیست

آزادی، خلاصی عارف است از قیود هر آنچه جز خداست، تا حدّ صفات و افعال و آثار[1]؛ که در مصراع اوّل بیت اوّل، عنوان شده است. از این رو مترادف با «رندی» است و می توان گفت که «آزاده» در دو بیت فوق با همان مفهوم «رند» اراده شده است. و به تعبیر دیگر، آزادی، مقام محوشدن عاشق است از ذات و صفات خود در ذات و صفاتِ معشوق.[2] مقام حیرت[3] و مقام حریّت[4] هم گفته اند.

نَسَفی گوید: آزادان پادشاهند، دانای آزادْ سرِ موجودات است، موجودات بیکباره و جمله تحت نظر وی اند... علامتِ دانای آزادِ این جهان، چهار چیز است: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک، و معارف.[5]

نیز ← رند، رندی

۱ ــ «مرآت»: ۱٦۸ (با تصرّف و تلخیص). ۲ ــ «سجادی ج»: ٤۱، به نقل از «کشّاف»: ۱۵۵۱. ۳ ــ «عراقی»: ٦٤. ٤ ــ «طبسی»: ۸۰. ۵ ــ «نَسَفی»: ۲۷۳.

آفاق و اَنْفُس

باید از آفاق و انفس بگذری تا جان شوی
وانگه از جان بگذری تا در خور جانان شوی

آفاق، جمع افق است و اَنفُس، جمع نفس. یکی از مقدّمات سیر و سلوک عرفانی، سیر آفاق و انفس است و این دستوری است مأخوذ از قرآن مجید که فرمود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ*» [آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً روشن گردانیدیم تا آشکار شود که خدا حق است] و این روش را کلّ سران طریقت مورد عمل قرار می‌دادند، زیرا دانش و معرفت حقایق از این راه آید.[1] مرحوم الٰهی قمشه ای می نویسد:

... و خدا را دو کتاب تکوینی است: یکی کتاب آفاقی که دفتر عالم خارج است و یکی کتاب انفسی که دفتر نفوس ناطقه است که هر چه در کتاب آفاق به قلم قدرت نگاشته، همه را به طور نسخهٔ منتخبه در کتاب انفسی منطوی ساخته و انسان را

* ٤۱: ۵۲

متن کتاب هستی، و عالم را شرح او قرار داده است. هر چه در عالم کبیر بُوَد، همه شرح کتاب اکبر توست. سید حکماء الالهی امیرالمؤمنین ــ علیه السّلام ــ فرمود:

أَتَزْعَمُ أَنَّکَ جِرْمٌ صَغِیرٌ   وَ فِیکَ انْطَوَی الْعَالَمُ الْأَکْبَرُ
وَ أَنْتَ الْکِتَابُ الْمُبِینِ الَّذی   بِأَحْرُفِهِ یظْهَرُ الْمُضْمَرُ[2]

۱ ــ «معارف ۱»: ۱۶. ۲ ــ «حکمت الهی»: ۲۹۰.

آمدن

مطرب عشق کجا رفته در این فصل طرب
که به عشقِ طربش باده گسار آمده‌ام*

طاووسی و از دیار یار آمده‌ای
یادآور روی دوست شو، مجنون شو

رجعتِ عارفِ واصل را گویند به مقام بشریّت و مرتبهٔ صورت، از فضای عالم ربوبیّت[1].

۱ ــ «مرآت»: ۱۷۲.

آواز عراقی ← عراق

آیه

با قلندر منشین، گر که نشستی هرگز
حکمت و فلسفه و آیه و اخبار مخواه

* در غزلی که بیت فوق جزو آن است، «آمدن» با مفهومی که گفته شد تنها در همین بیت به کار رفته. از نکات ظریف اشعار امام (ره) این است که برخی لغات در وجوه مختلفی به کار رفته که گاه در یک بیت، مفهوم لغوی و مفهوم اصطلاحی یک کلمه ــ هر دو ــ آمده است. بدین‌ترتیب، قالبها و کلیشه های متداول جوابگوی تفسیر برخی از اشعار امام (س) نیست.

کلمهٔ آیه به صورت مفرد ۸۴ بار و به صورت جمع (آیات) ۱۴۸ بار در قرآن مجید، در چندین معنی مختلف به کار رفته است از جمله: عبرت، معجزه، نعمت، برهان و دلیل، شگفتیهای آفرینش؛ نیز چندین بار به معنی جمله یا مجموعه ای از کلمات که سوره های قرآن را تشکیل می دهد، به کار رفته است.

آیهٔ قرآن گاه جمله است مانند اکثریّت آیات، گاه یک کلمه است مانند اَلرَّحْمٰنُ، گاه شبه جمله یا حروف مُقَطَّعه است نظیر یٰس، الٰر در اصحّ اقوال، قرآن مجید ۶۲۳۶ آیه دارد. آیات، به لحاظهای مختلف، به اقسامی تقسیم شده اند: مکّی و مَدَنی، مُحْکَم و مُتَشابه، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقیّد...[1]

۱ ــ «تشیّع»: ۲۴۳ (با اندکی تصرّف، و تلخیص کلّی).

ابر

ابر ها از نور خورشید رخش پنهان شوند
پرده از رخسار آن سرو خرامان می رود

حجاب دل را گویند که از ظلمتِ افعال نفسانی و مَلَکاتِ روحانی باشد و مانع مشاهدهٔ آفتاب تجلّی اسمائی و ذاتی گردد؛ و در هر مرتبه از مراتب و اطوار باشد[1]. تعبیر عراقی چنین است: حجابی را گویند که سبب وصول مشهود باشد، به واسطهٔ اجتهاد و کوشش تا دلیل از آن برگیرد.[2] فیض را نیز ابر گفته اند.[3]

۱ ــ «مرآت»: ۱۶۶. ۲ ــ «عراقی»: ۵۸ (با تصرّف). ۳ ــ «سجّادی ج»: ۴۸، به نقل از «رسالة الابراج» سهروردی، مجموعهٔ سوّم مصنفّات: ۴۶۳.

ابرِ آذاری ــــ آذار

ابرو

ابروی تو قبلهٔ نمازم باشد
یاد تو گره‌گشای رازم باشد

از مطلق صفت [الهی]، از آن رو که حدّ و حاجب ذات است، به ابرو اشاره نمایند و این... از مقتضیات تجلّی جلال است که در اغلب، موجبِ بُعد و حرمان است.[۱] به تعبیری، صفات از آن رو که حاجب ذات است، به ابرو تعبیر می‌شود و عالم از آن جمال گیرد.[۲] در جای دیگر، ابرو اِهمال کردن و سقوط سالک است از درجات، به واسطهٔ تقصیری که از او در وجود آید.[۳] در همین تعبیر، با تفصیلی بیشتر، در «مرآت عشّاق» آمده است: ابرو، اعوجاج سالک را گویند از صراط مستقیم شریعت و طریقت که موجب سقوط درجات و حاجب کمالات او گردد، از روی کشف، در حال شهود چهرهٔ معنی مقصود و رخسار معشوق مشهود.[۴]

شاید در بیت فوق، از تجلّی جلالی ــ به ایما ــ سخن رفته که از تبعاتش هیبتی است که دل سالک را فرو می‌گیرد؛ و پیداست که مطلق عبادات ــ و خصوصِ نماز ــ در مراتبی عرضِ نیاز سالکِ خائف است.

۱ ــ «مشواق»: ۲۷. ۲ ــ «سجّادی ج»: ۴۹ و عراقی: ۵۲. ۳ ــ «رشف الالحاظ»: ۸۹ و «عراقی»: ۵۲. ٤ ــ «مرآت»: ۱٦٦.

اخبار

با قلندر منشین گر که نشستی هرگز
حکمت و فلسفه و آیه و اخبار مخواه

اخبار در اینجا، اصطلاح اهل درایت و اصول است که محدّثانْ مرادف حدیث دانند. برای اخبار (روایات) نظر به وجوه مختلف، اقسامی قایل اند:

۱ ــ خبر غریب: خبری است که در تمام طبقات یا در بعضی از طبقات، راوی آن یکی باشد.

۲ ــ خبر عزیز: خبری است که راویان آن در هیچ یک از طبقات، کمتر از دو

نفر نباشند.

۳ ــ خبر مستفیض: خبری است که راویان آن ــ در هر مرتبه ای ــ زیاده بر سه نفر باشند.

٤ ــ خبر متواتر: خبری است که جماعتی آن را نقل کرده باشند، به نحوی که مفید علم باشد و محال باشد که همگی بر کذب تبانی کرده باشند.

۵ ــ خبر مشهور: خبری است که مفید اطمینان باشد، مشهور باشد و اصحاب بدان عمل کرده باشند (این نوع خبر را اهل سنّت بر شمرده اند).

٦ ــ خبر واحد: خبری است که به حدّ تواتر نرسیده باشد، چه آنکه راویان آن یکی باشند یا متعدّد. خبر واحد به اعتبار اختلاف در عدالت ومذهب رواتش به ٤ قسم تقسیم می شود:

الف ــ خبر صحیح: آن است که تمام رُوات آن، اثنیٰ عشری و مُسَلّم العداله و جامع الشّرایط باشند.

ب ــ خبر حَسَن: آن است که سند آن به وسیلهٔ روات اثنیٰ عشری به معصوم متّصل شود لکن عدالتِ تمام آنها یا بعضی از آنها به درجهٔ ثبوت نپیوسته باشد.

ج ــ خبر موثّق یا قوی: آن است که در سلسلهٔ سند آنکه به امام متّصل شده است یک یا چند راویِ غیرِ اثنیٰ عشری ــ که در نزد اهل حدیث توثیق شده اند ــ داخل شده باشند؛ مشروط بر اینکه باقی روات آن عاری از ضعف باشند.

د ــ خبر ضعیف: آن است که سلسلهٔ سند آن، شامل اشخاص مجهول یا مطعون باشد.[1]

۱ ــ با استفادهٔ عام از این منابع: «معالم الاصول»، «مقیاس الهدایه»، «قوانین الاصول»، و «تقریرات اصول» شهابی.

اخلاص

این عبادتها که ما کردیم، خوبش کاسبی است
دعوی اخلاص با این خودپرستی ها چه شد؟!

آن است که سالک در عمل خود شاهدی جز خدا نطلبد. فضیل بن عیاض گفته: «ترک عملی به خاطر مردم، ریا و به جا آوردن به خاطر آنها شرک است و اخلاص، خلاص یافتن از این دواست. فرق بین اخلاص و صدق آن است که صدق، اصل است و اخلاص، فرع؛ و تابع آن فرق دیگر آن است که اخلاص پس از دخول در عمل شروع می شود.»[1]

قالَ الصّادِقُ ــ عَلَیْهِ السّلام:

اَلْإِخْلاصُ یَجْمَعُ فَواضِلَ اْلأَعْمالِ، وَهُوَ مَعْنًی مِفْتاحُهُ الْقَبولُ وَ توفیقه الرِّضا؛ فَمَنْ تَقَبَّلَ اللّهُ مِنْهُ وَرَضِیَ عَنْهُ فَهُوَ الْمُخْلِصُ ــ وَإِنْ قَلَّ عَمَلُهُ ــ وَمَنْ لا یُتَقَبَّل مِنْهُ فَلَیْسَ بِمُخْلِصٍ ــ وَإِنْ کَثُرَ عَمَلُهُ ــ اعْتِباراً بِآدَمَ ــ عَلَیْهِ السَّلامُ ــ وَإِبْلیسَ.

حضرت امام ــ علیه السّلام ــ می فرماید که: اخلاص جمع کرده است همهٔ فضایل اعمال و مکارم اخلاق را؛ یعنی فضیلت هر عمل و کمال هر عمل به اخلاص است، و کلیدِ اخلاص و علامتِ اخلاصْ قبول شدنِ عمل است و توفیقِ اخلاصْ رضا و خشنودیِ پروردگار است [یعنی آغازش قبول و انجامش رضاست]. پس هر عملی که مقبول حضرتِ باری است و خدای به آن راضی است، آن عمل موسوم به اخلاص است و صاحب آن عملْ مخلص ــ هر چند عملش کم باشد ــ و هر عمل که مقبول الهی نباشد و حضرت پروردگار به آن عمل راضی نباشد، نه آن عمل موسوم به اخلاص است و نه عامل مخلص ــ هر چند آن عمل بسیار باشد ــ چنانکه ابلیس ــ علیه اللّعنة ــ که در مدّت مدید عبادتِ پروردگار کرد، چون مقارن به اخلاص نبود، به ترک سجود آدم ــ علیه السّلام ــ همه محو شد و حضرت آدم ــ علیه السّلام ــ به یک استغفار که از روی اخلاص کرد، مقبول درگاه احدیّت گشت و مستحقّ درجات عالیه و مراتب لایقه گردید.

... وَ الْمُخْلِصُ ذائبٌ رُوحَهُ وَباذِلٌ مُهْجَتَهُ فی تَقْویمِ ما بِهِ الْعِلْمُ وَالْأَعْمالُ وَالْعامِلُ وَالْمَعْمُولُ وَالْعَمَلُ؛ لِأَنَّهُ إِذا أَدْرَکَ ذٰلِکَ فَقَدْ أَدْرَکَ الْکُلَّ، وَإِذا فاتَهُ ذٰلِکَ فاتَهُ الْکُلُّ، وَهُوَ تَصْفِیَةُ مَعانِی التَّنْزیهِ فِی التَّوْحیدِ.

می فرماید که: هر که در صدد آن است که هر عملی که از او صادر شود خالص باشد و از اغراض فاسدهٔ زایفه خالی باشد، می‌گدازد روح خود را و می‌ریزد خون خود را در تقویم علم و عمل و عامل و معمول؛ یعنی باید نهایت سعی به عمل آورد و غایت بذل

جُهد نماید تا علم او از اخلاص بیرون نرود و عمل او مقبول باشد، و خود در سِلک عامل حقیقی و معمولِ او در سِلک معمول حقیقی مندرج باشد؛ و هر که به این مرتبه رسید و افعال و اعمال خود را از غلّ و غش خالص کرد، پس به تحقیق که رسیده است به جمیع مراتب خیر و نیکویی؛ و از هر که فوت شود این مرتبهٔ عُلیا، پس به تحقیق که فوت شده است از او جمیع خیرات و مبرّات. و اینچنین اخلاص، از لوازم تنزیه و توحید حقیقی الهی است.[2]

۱ ــ «غنی»: ۶۳۶، به نقل از «تعریفات» جرجانی. ۲ ــ «مصباح»: ۴۲۰ ــ ۴۲۲.

ارغنون

از قمری و کبک و هزار آید نوای ارغنون
وز سیْره و کوکو و سار، آواز چنگ راستین

[یا اُرگانون] مأخوذ از یونانی، سازی است مشهور که وضع آن را به افلاطون نسبت داده‌اند. بعضی گویند ارغنون ترجمهٔ «مزامیر» است، یعنی جمیع سازهای تفنّنی؛ و برخی دیگر گویند چون هزار آدمی ــ از پیر و جوان ــ همه بیکبار به آوازهای مخالف یکدیگر چیزی بخوانند، آن حالت را ارغنون خوانند[1]. نیز گویند که ارغنون، هشت هزار لوله و آلات دارد[2].

«اُرگ» تکاملِ ارغنون است و سازی است که مسیحیان در کلیسا می‌نوازند[3]. از نمونه های بزرگ این ساز در کاوایه کِلْ کاخ صنعت واقع در آمستردام است.[4]

۱ ــ «برهان قاطع»: ذیل «ارغنون». ۲ ــ «آنندراج»: ذیل همان. ۳ و ۴ ــ «دهخدا»: ذیل همان (با تلخیص).

أَرِنی ← طور (جبل)

اسم اعظم

این عید سعید، عید حزب الله است
دشمن ز شکست خویشتن آگاه است

چون پرچم جمهوری اسلامی ما
جاوید به اسم اعظمِ الله است

امام فرماید: اسم اعظم، عبارت از آن اسمی است و آن علامتی است به طوری که واجد همهٔ کمالات حقّ ــ تعالیٰ ــ است به طور ناقص یعنی نقص امکانی، و واجد همهٔ کمالات الٰهی هست نسبت به سایر موجودات به طور کمال.[۱] در جایی دیگر فرموده اند:

خدای تعالی را اسم اعظمی است که هرگاه به آن نام خوانده شود، اگر بر درهای بستهٔ آسمان خوانده شود، درهای رحمت باز می‌شود و اگر بر تنگناهای درهای زمین به آن نام خوانده شود، درهای فرج گشوده گردد. و این نام اعظم را به حسبِ مقام الوهیّت، یک حقیقتی است و به حسب مقام مألوهیّت، حقیقتی دیگر و به حسب مقام لفظ و عبادت، حقیقتی سوم...

و امّا اسم اعظم به حسبِ مقام الوهیّت و واحدیّت، آن اسمی است که جامع همهٔ اسماء الٰهی است... و این اسم به اعتبار اوّل و بلکه به اعتبار دوّم نیز بر همهٔ اسماء حکومت دارد و همهٔ اسماء مظهر اویند و به حسب ذات بر همهٔ مراتب الهیّه مقدّم است. و این اسم، به تمام حقیقت خود تجلّی نمی‌کند مگر برای خودش و برای آن کس از بندگان خدا که جلب رضایت حقّ را کرده باشد و آن بنده، مظهر تامّ او گردیده باشد یعنی صورت حقیقت انسانیّت که صورت همهٔ عوالم است و این حقیقتِ انسانیّه است که در تحت تربیّت این اسم قرار می‌گیرد. و در تمام نوع انسان، کسی که این اسم ــ آن چنا نکه هست ــ برای او تجلّی کرده باشد، کسی نیست بجز حقیقت محمدیّه ــ صلی الله علیه و آله ــ و اولیاء خدا، که با آن حضرت در روحانیّت متّحدند...

و امّا اسم اعظم، به حسب حقیقت عینیّه، عبارت است از انسان کامل که خلیفة الله در همهٔ عوالم است و او حقیقت محمّدیه است که عینِ ثابتش در مقام الهیّت با اسم اعظم متّحد است و دیگر اعیان ثابته ــ بلکه دیگر اسماء الهیّه ــ از تجلیّات این حقیقت است...

و امّا حقیقت اسم اعظم به حسبِ لفظ و عبارت؛ پس آن را فقط اولیاء مرضیّن و علماءِ راٰسِخین می‌دانند و از دیگران مخفی است. و آنچه در کتابهای عرفا و مشایخ از حروف اسم اعظم و کلمات آن نوشته شده، یا از روایات صحیح گرفته شده است و یا در اثر کشف و ریاضتی است که به هنگام فراغ و انصراف از دنیا ــ که دار وحشت و دار ظلمت است ــ برای آنان روی داده است...[۲]

در «مرآت عشّاق» ذیل اسم اعظم، عبارتی است که با بیان حضرت امام (ره) در رباعی فوق متناسب است: اسم اعظم، الله است که اسم ذات و جامع جمیع صفات است از نعوت ذاتیّه و افعالیّه و آثاریّه. و اسم ذات عبارت از ذاتی است که اعتبار اتّصاف ذات به آن، موقوف امری بغیر از محضِ ذات نباشد.[۳]

سیّدحیدر آملی نیز با تعبیری دیگر، می‌نویسد: اسامی سبعهٔ الٰهی[۴] یا ائمّهٔ الاسماء را امامی است که امام اعظم و رئیس اقدم است، و موسوم است به اسم اعظم که جامع جمیع اسماء است و آن اسم، الله است که اسم ذاتی است موصوف به جمیع صفات و کمالات[۵]. نیز ← الله

۱ ــ «حمد»: ۲۴. ۲ ــ «دعاء سحر»: ۴۵ ــ ۵۷. ۳ ــ «مرآت»: ۱۶۹. ۴ ــ اسماء سبعه عبارت‌اند از: حیّ، علیم، قدیر، مرید، سمیع، بصیر، و متکلّم (لاهیجی: ۲۱۵). ۵ ــ «جامع الاسرار»: ۱۳۴.

افول ← ابراهیم (ع)

الاّ

مرشد از دعوت به سوی خویشتن بردار دست
لا الٰهت را شنیدستم ولی الاّ چه شد؟!

مأخوذ از عبارت «لٰا اِلٰهَ اِلاّ الله». اثبات حق باسبقِ نفی اغیار. ذات به اعتبار یکی از صفات وجودی[۱].

نیز ← لا، لا و الاّ

۱ ــ «کی منش»: ۱۴۱، به نقل از «اصطلاحات الصّوفیّه»: ذیل «الاّ»، و «فضایل الانام فی مکاتیب حجّة الاسلام»: ۱۵ به بعد.

اَلَسْت

دل درویش به دست آر که از سرّ الست
پرده برداشته آگاه ز تقدیرم کرد

اَلَسْتُ یعنی «آیا نیستم؟» برگرفته از آیهٔ ۱۷۲ سورهٔ مبارکهٔ اعراف است. عهدی است که در ازل، خداوند از بنی آدم گرفت و از آن به «عهد الست»، «میثاق عالم ذرّ»، «میثاق اوّل»، «ذروهٔ اوّل[۱]»، «سرّ عهد ازل[۲]»، «سرّ الست» و گاه مطلقِ «پیمان» تعبیر می‌کنند. آیهٔ شریفهٔ مذکور این است:

«وَ اِذ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنی اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلیٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قٰالُوا بَلیٰ شَهِدنٰا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیٰامَةِ إِنّٰا كُنّٰا عَنْ هٰذٰا غٰافِلینَ» [و آن زمان را (به یاد آر ای رسول ما) که خدای تو از پشتِ فرزندان آدم، نژاد ایشان را بگرفت و گواهشان ساخت برخودشان که: آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: بلی، گواهی می‌دهیم؛ تا در روز قیامت نگویید که ما از این امر غافل بودیم.]

عدّه‌ای گرفتن این پیمان را ــ تکویناً ــ از همهٔ انسانها می‌دانند و جمعی قایل‌اند که خطاب به کفّار است. برخی به معنای ظاهری حمل می‌کنند و بعضی آن‌را بیان مجازی می‌پندارند[۳]. محمّدبن محمّد دارابی گوید:

چون آن امرْ ازلی است، به مقتضای كُلُّ مٰا ثَبَتَ قِدَمُهُ إمْتَنَعَ عَدَمُهُ خواهد بود... و تکالیف شرعیّه جهت آن است که مکلّف، متذکّر عهد ازل باشد... پس هرگاه در این نشئه تجدید عهد نمود و به ربوبیّت او و بندگی خود اقرار کرد، به نعیم مقیم رسید و الاّ به عذاب ابد گرفتار شد[۴].

سیّد حیدر آملی، به صورت نمادین و تمثیلی به آیهٔ مبارکه نظر کرده است:

خطاب شد که آیا در شما و انفسِ شما، به حَسَب اقتضای استعداد و ماهیّات

شما، نیستم؟ بلی! چه آنها در عالم تجرّد و قلّت تعلّق، اقرار بدین کردند و چون به عالم شهادت و منزل تعلّق نزول نمودند، آن‌را فراموش کردند[5].

سهل بن عبدالله تستری، ذرّیاتی را که این عهد بر آنها اطلاق شده، به سه دسته کرده است:

اوّل ــ محمّد مصطفیٰ ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ که از نور حقّ آفریده شد.

دوّم ــ آدم ابوالبشر، که از نوری دیگر خلق شد.

سوّم ــ ذرّیّت آدم، که از آدم ابوالبشر پدید آمد[6].

۱ــ «خرمّشاهی» ۲۰۷. ۲ــ حافظ گوید:

گفتی ز «سرّ عهد ازل» یک سخن بگو
آن‌گه بگویمت که دو پیمانه درکشم

۳ــ «خرمّشاهی»: ۲۰۷ و ۲۰۸. ٤ــ «دارابی»: ٦۰. ۵ــ «جامع الاسرار»: ۳۱۳، به نقلِ «گوهرین ۲»: ۱٦. ٦ــ تفسیر سهل بن عبدالله»، چاپ مصر: ۵۹ به بعد، به نقلِ «گوهرین ۲»: ۱۷. برای تفصیل بیشتر ــ «کشف الاسرار۳»: ۷۹۳ ــ ۷۹۸، «ابوالفتوح ۲»: ٤۸٤، «مجمع البیان ۲»: ٤۹٦، «منهج الصّادقین ۱»: ٦۰۳، «فخررازی ٤»: ٤۵۷، «بیضادی ۱»: ٤۵۵، «المیزان۸»: ٤۷۷ ــ ٤۷۹، و «تفسیر گازر۳»: ۲۸۲ ــ ۲۸۸.

امانت

کشم بار امانت با دلی زار
امانت‌دار اسرارم تو باشی

عارفان رخ تو جمله ظلوم‌اند و جهول
این ظلومی و جهولی، سروسودای من است

هر دو بیت اشارت دارد به این آیهٔ مبارکه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا، وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، اِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً*» [به‌راستی آن امانت را بر آسمانها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس ابا کردند از حمل آن و از آن بیمناک شدند، و انسان حمل آن را پذیرفت، به راستی او ظلوم و جهول است].

در معنی امانت، مفسّران اختلاف کرده‌اند. ابوالفتوح رازی، آن‌را ــ نظر به غالب آرا ــ تکالیف گوید[1]؛ خواجه عبدالله در جایی، محبّت و عشق[2] و در جایی اسلام و ایمان و معرفت و محبت (بیکسان)[3]؛ نجم‌الدّین رازی، گاهی عشق و گاهی معرفت الله[4]؛ نسفی، در جایی عقل[5] و در جایی عشق[6]. حضرت امام (س) در «مصباح الهدایة الی الخلافةِ و الولایة» پیرامون این آیهٔ شریفه، و در توضیح «امانت» و «ظلومیّت» و «جهولیّت» انسان، می‌فرمایند:

... شاید آن امانتی که به آسمانها و زمین و کوه‌ها پیشنهاد کردند و آنان از برداشتن آن امانت ابا نمودند، و انسان ظلوم و جهول آن را حمل کرد، همین مقام اطلاق باشد: زیرا آسمانها و زمینها و هرچه در آنهاست همگی محدود و مقیّدند، حتّی ارواح کلّیه. و شأن مقیّد آن است که از پذیرش حقیقت اطلاقی امتناع داشته باشد. و «امانت» عبارت بود از ظلّ الله مطلق؛ و مطلق، ظلّش نیز مطلق است و هرآنچه تعیّن یافته باشد، از آن ظلّ ابا و امتناع خواهد داشت و حمل آن را نتواند کرد. و امّا انسان در مقام ظلومیّت که عبارت است از مقام تجاوز از همهٔ حدود و پای گذاشتن بر فرق همهٔ تعیّنات، و رسیدن به مقام لامقامی ــ که بنا به قولی آیهٔ شریفهٔ «يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَامُقَامَ لَكُمْ» اشاره به این مقام لامقامی است ــ و نیز انسان در مقام جهولیّت که عبارت است از مقام فناء از فنا، لیاقت حمل آن ظلّ مطلق را دارد. پس با حقیقت اطلاقی خود، آن امانت را حمل کرد و این هنگامی بود که به مقام «قَابَ قَوْسَيْنِ» رسید[7].

لاهیجی، تعبیر «ظلوم» و «جهول» را در آیهٔ شریفه از مصادیق صنعت بدیعی «ذمّ شبیه به مدح» می‌داند:

... و این غایت مدح است، اگرچه در صورت به ذمّ می‌ماند؛ زیرا که می‌تواند «ظلوم» مأخوذ از ظلمت باشد و حضرت رسالت ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ فرمود:

* ۳۳: ۷۲

«اَلظُّلْمُ ظُلُماتٌ یَوْمِ الْقِیامَةِ» و شیخ محیی الدّین اعرابی ـــ قدّس سرّه ـــ در آخر قصّهٔ نوح، در تأویل «وَلا تَزِدِ الظّالِمینَ إلّا تَباراً» فرمود که: «اَلظّالِمینَ مِنَ الظُّلُماتِ أیْ مَأخُوذٌ مِنْهُ، لا مِنَ الظُّلْمِ». انسان از جهت آنکه آخرِ تنزلات و نهایت ظهورات است و بعد از مرتبهٔ انسانی هیچ چیز دیگر مخلوق نشده و یک طرف وی ظلمانی و عدمی است. از این جهت قابلیّت آن داشت که حق ـــ به تمامت اسماء و صفات ـــ در او ظاهر شود و او حامل امانتِ جامعیّت گردد که «بِضِدِّها تُبَیَّنُ الْأَشْیاءُ». پس این ظلومی و جهولی، عین مدح باشد. و می‌تواند بود که «ظلوم» از ظلم باشد و معنی چنان باشد که انسان حامل بار امانت شد، به درستی که انسان ظلوم و جهول است، یعنی ظلم بسیار برنفس خود می‌کند به آن معنی که او را از لذّت ها و آرزوها ـــ که حیات نفس در آن است ـــ باز می‌دارد و نفس را به سبب قمع هوا و مخالفت می‌میراند و فانیِ فی الله می‌گرداند؛ و «جهول» است که غیر از حق نمی‌داند و غیر حق را فراموش می‌کند و منفی می‌سازد و هرچه هست ـــ همه را ـــ حق می‌داند. و این ظلومی و جهولی غایتِ مدح انسان است؛ زیرا که از این جهات است که انسان اکملِ موجودات است[۸].

۱ ـــ «ابوالفتوح ۱۰ ـــ ۹»: ۱۸۳. ۲ ـــ «کشف الاسرار ۸»: ۱۰۱. ۳ ـــ همان ۲: ۵۶۱. ٤ ـــ «مرصادالعباد»: ١٤٥، ١٨٧ و ٦٤٩. ۵ ـــ «نسفی»: ۲۵۲. ۶ ـــ همان: ۲۹۹. ۷ ـــ مصباح الهدایة»: ۱۱۹ و ۱۲۰. ۸ ـــ «لاهیجی»: ۱۹۹ و ۲۰۰.

اَنَا الْحق *

فارغ از خود شدم و کوس اَنَاالْحَق بزدم
همچو منصور خریدار سرِ دار شدم

* بی آن که مستقلاً نظری ابراز کنیم، در این بخش به ترتیب زمانی،آرای مرحوم ملاّ سلطانعلی صاحب تفسیر بیان السّعاده (ره)، مرحوم حکیم آقا محمّدرضا قمشه ای (ره)، حضرت امام خمینی (س) و استاد جلال الدّین آشتیانی ـــ تلمیذ ایشان ـــ را نقل می‌کنیم.

مولیٰ سلطانعلی (صاحب تفسیر بیان السّعاده)

... مرتبة الأخریٰ من التّقویٰ هی التّحفّظ عن رؤیة نسبة الأوصاف إلیٰ غیره‌ـ تعالیٰ. و فی هذه المرتبة یتجلّی الله علی المؤمن بصفة الواحدیّة فلایریٰ لشی ءٍ ذاتاً ولاصفةً مع بقاء أنانیّةٍ مالنفسه فیقع فی ورطة الوحدة الممنوعة؛ ویظنّ انّ الوجود واحدٌ و الموجود واحدٌ، و بعد الافاقة یعتقد ذلک و یتفوّه به و یقع فی الاباحة و الالحاد لولم یکن له شیخٌ أو لم یرجع إلی شیخه ولا یعدّ الرّسل وشرایعهم حینئذٍ فی شیٔ بل یستهزء بهم و بها. وقد یتجلّی بصفة الصّمدیّة علیه فیظهر الأنانیّة منه و الإستغناء من کلّ شی ءٍ حتّی من الله و هکذا. ففی هذه المرتبة من التّقویٰ و المرتبة السّابقة [کذا] ورطات مهلکة وعقبات موبقة،إن لم یکن المؤمن فی تربیة شیخ أولم یرجع إلیه و استغنی منه ـ أعاذنا الله وجمیع المؤمنین منها؛ وفی هاتین المرتبتین یظهر جمیع ما یظهر من السّلاّک من الشّطحیّات الممنوعة. و أکثر الغالین نشأ غلوّهم من هاتین المرتبتین؛ و أکثر المتشیّخة المغرورین من هاتین استدرجوا و هلکوا من حیث ظنّوا أنّهم وصلوا و استغنوا عن الشّیخ المکمّل، و الحال أنّهم فی هذه الأحوال أشدّ إحتیاجاً منهم إلی الشّیخ فی غیر هذه الأحوال. و بالجملة مهالک مراتب التّوحید الفعلیّ و الوصفیّ إلی الخروج إلی التّوحید الذّاتیّ أکثر من أن یحیط بها البیان أو یحصیها تحریر الأقلام[1].

مرحوم حکیم آقا محمّد رضا قمشه‌ای (ره)

[کلامه لتحقیق الأسفار الأربعه]... الأوّل السّفر من الخلق إلی الحقّ برفع الحجب الظّلمانیّة و النّورانیّة الّتی بینه و بین حقیقته الّتی معه أزلاً و أبداً؛ و أصولها ثلاثة و هی الحجب الظّلمانیّة و النّورانیّة العقلیّة و الرّوحیّة، أی بالترّقی من المقامات الثّلاثة یرفع الحجب الثّلاثة. فإذا رفع الحجب یشاهد السالک جمال الحقّ وفنی عن ذاته و هومقام الفناءِ و فیه السّرّو الخفیّ و الأخفیٰ، فینتهی سفره الأوّل ویصیر وجوده وجوداً حقّانیّاً و یعرض له المحوویصدرعنه الشّطح فیحکم بکفره، فإن تدارکته العنایة الإلهیّة یشمله ویزول المحوفیقرّ بالعبودّیة بعد الظّهور بالرّبوبیّة[2].

مراتب الأكوان و هو جنبة يلى الحقى، و بعبارةٍ أُخرىٰ بانكشاف وجه الحقّ لديه و أخيرة هذا السّفر رؤية جميع الخلق ظهور الحقّ و آياته؛ فينتهى السّفر الأوّل و يأخذ فى السّفر الثّانى، و هو من الحقّ المقيّد إلى الحقّ المطلق فيضمحل الهويات الوجوديّة عنده و يستهلک التّعيّنات الخلقيّة بالكلّيّة لديه و يقوم قيامته الكبرىٰ بظهور الوحدة التّامّة و يتجلّى الحقّ له بمقام وحدانيّته، و عند ذلک لايرى الأشياء أصلاً و يفنى عن ذاته و صفاته و أفعاله؛ وَ فى هٰذين السّفرين لو بقى من الأنانيّة شىءٌ يظهر له شيطانه الّذى بين جنبيه بالرّبوبيّة و يصدر منه الشّطح و الشّطحيّات كلّها من نقصان السّالک و السّلوک و بقاءِ الإنّيّة و الأنانيّة؛ و لذلک بعقيدة أهل السّلوک لابدّ للسّالک من معلّم يرشده إلى طريق السّلوک عارفاً كيفيّاته غير معوج عن طريق الرّياضات الشّرعيّة، فإنّ طرق سلوک الباطنىّ غير محصور بعدد أنفاس الخلايق[۳].

... ظهور أهل الشّطح بالرّبوبيّة و إظهار هم إيّاها لنفسهم ليس إلّا لنقصان السّلوک و بقاء الأنانيّة و الأنيّة، فانّ السّالک إذا أراد بالسّلوک إظهار القدرة و السّلطة لمارأى أهل السّرّمن الأولياءِ قد يظهرون ذلک فاشتغل به لذلک ربما يظهر نفسه و شيطانه له و يتجلّى بالرّبوبيّة فانّه عبد نفسه لا عبد ربّه؛ قال شيخنا ــ دام ظلّه العالى * ــ «إنّ أكثر أهل الدّعاوى الباطلة كانوا من أصحاب الرّياضاتِ الباطلة»؛ أقول: و ميزان تميّز الرّياضة الباطلة عن غيرها هو ذلک الّذى ذكرنا [كذا] فعليک بخلوص النّيّة و صدق السّريرة مع ربّک، فإنّ «من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه إلىٰ لسانه»:

كه اى صوفى شراب آن گه شود صاف
كه اندر خُم بماند اربعينى[۴]

... گمان ندارم هيچ كس، هيچ آدمى، هيچ عاقلى ــ كه موحد باشد ــ اين معنا را اختلاف در آن داشته باشد، در اينكه حق ــ تعالىٰ ــ هست و او مبدأ همهٔ موجودات است؛ موجودات، معلول مبدأ وجودند. احدى قايل نيست به اينكه شما با اين كت و شلوارتان خداييد، هيچ عاقلى چنين تصورى هم نمى‌كند؛ يا فلان آدم با عمامه و ريش و عصايش خداست. اين مخلوق است، در اين هيچ اشكالى نيست... بايد ببينيم كه اينهايى كه مثلاً از طبقهٔ عرفا بودند، اينها دردشان چه بوده است كه آن جور تعبير

* و هو آية الحق الشّاه آبادى؛ قد إشتغل الإمام (س) بتحرير هذه التّعليقة فى زمان حياة أستاذه الفقيد.

می‌کردند؛ چه وادارشان کرده است که آن‌طور تعبیر کنند[۵].

... اینکه اینها آمده‌اند این تعبیر را کرده‌اند که فرض کنید «فلان چیز حق است»، نه اینکه این معنا را می‌خواهند بگویند که مثلاً یک آدم ممکنی که عبا و عمّامه دارد، این حق ــ تعالیٰ ــ است. هیچ عاقلی این را نمی‌گوید امّا آنکه ما بتوانیم تعبیری بکنیم که لااقل نزدیک باشد به آن مسئله که نسبت بین حق ــ تعالیٰ ــ و مخلوق، ربط بین حق ــ تعالیٰ ــ و مخلوق چه‌جوری هست، اینجا می‌رسد که یک وقت می‌بینید از باب اینکه مثلاً این آدم دیگر توجّهش به این مسایل نیست، یک وقت می‌گوید که مثلاً این هم حق است، همه چیز اوست. نمی‌خواهد بگوید این حق ــ تعالی ــ است. فلهذا می‌بینید مثلاً در تعبیر فلاسفه‌ای که مال اسلام هم هستند، این است که «صرف الوجود کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها»؛ کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها؟ تناقض است این، می‌خواهد این را بگوید که هیچ نقصی در او نیست؛ هرچه سنخ کمال است او واجد است و همهٔ موجودات ناقص‌اند[۶].

استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی

سالک در انتهای سفر اوّل و مقام فنای در ذات حق، به مقام ولایت می‌رسد و وجودش وجود حقّانی می‌گردد و حالت «محو» به او دست می‌دهد. چه‌بسا در این مقام اگر تحت تربیت مرشد کاملی قرار نگیرد، شطحیات از او صادر شود. سالک، نظری به غیر از حضرت باری ــ جلّ جلاله ــ ندارد؛ در این حال و مقام، غیر از حقّ اوّل موجودی را نمی‌بیند؛ وحدت وجودْ او را مستغرق در خود نموده و از انغمار در وحدت وازالهٔ کثرات و اغیار از قلب او، لسانش ــ که عین لسان حق است ــ گویا به عباراتی می‌شود که چه‌بسا موجب زحمت او را فراهم آورد؛ شاید جان خود را از دست بدهد. سالک قبل از نیل به مقام «صحو بعد از محو»، اگر گویا به کلماتی مثل «أنَاالْحَق» و «أنَاالله» و «سُبْحانی ما أَعْظَم شَأْنی» شود، لسان او در این مقام حکم شجرهٔ موسی را دارد که ناطق به «إنّی أنَا الله» گردید*. به‌نظر تحقیق، افرادی که عین ثابت آنان استعداد خاصی از فنا و صحو بعد از محو را ندارند، چون مقام اعلای از فنا، که فنا و بقای بعد از فنا باشد، برای آنان حاصل نمی‌شود، قهراً تبعاتی از تبعات نفْس در آنها بیدار و ظاهر می‌شود و

* این تعبیر را استاد از شیخ اشراق اتخاذ کرده‌اند، «عوارف المعارف»: ۲۶.

انانیّت نفس آنان را به غلطات و شطحیّات وامی‌دارد.

اگر انسان به حَسَب سلوک و نیل به مرتبهٔ شهود، در تحت مراقبت کامل قرار نگیرد، سرِّ وحدت را فاش و اسرار حق را هویدا می‌کند. اهلِ ظاهر ازاین حال آگاه نیستند. برخی از شدّت انغمار در کثرت و استغراق در خودبینی، از تصوّر این حال هم غافل‌اند؛ ولی برخی به‌واسطهٔ صفای ذوق و تجرید کثرت از وحدت، حقیقت این معنی را به علم ذوقی ادراک می‌کنند؛ اگرچه اهل شهود حالی نیستند. رَزَقَنَا اللّٰهُ وَجَمیعَ الْمُؤمنینَ.

مطلب قابل ذکر آنکه بیان این نوع مطالب، اختصاص به ارباب عرفان ندارد؛ افرادی نظیر آخوند ملاّ احمد نراقی، فقیه و مرجع عصر خود، اشعاری در این باب دارد[7].

برخی از اشخاص که ازعلم تصوّف اطّلاع کامل ندارند، بعضی از مطالب غامض مثل وحدت وجود و چند مسئلهٔ دیگر را مخالف قواعد دین می دانند، در حالی که این حقایق مستقیماً از دین یعنی کتاب آسمانی مسلمانان ــ قرآن ــ و اخبار وارده از طریق اهل [بیت] عصمت و طهارت ــ سنّت ــ گرفته شده است. ما کار با یک عدّه از قلندران عامی و مُعْرِضِ از طریقهٔ اسلام و اهل [بیت] عصمت نداریم. جماعتی هستند که عرفان را وسیلهٔ شهرت و نیل به مراتب دنیایی قرار داده‌اند و از حقایق عرفان اطّلاعی ندارند. سر و کار ما با کسانی است که یک سلسله از معارف اسلامی را به صورت کتب تنظیم کرده‌اند و تحقیقات عظیمی در مسایل مهمّ مربوط به مبدأ و معاد نموده‌اند، و این حقایق را از قطب عالم وجود حضرت ختمی مرتبت و آثار مدوّنهٔ در کتب احادیث و اخبار استفاده نموده‌اند. یکی از مسایلی که بسیار عمیق و ژرف و بعیدالمنال است، مسئلهٔ توحید است. در بین کسانی که بحث در حقایق نموده‌اند، از حکما و متکلّمین اسلامی، اهل عرفان گوی سبقت را از دیگران در این مطلب ربوده‌اند...

در مسئلهٔ توحید بعضی از مطالب مطرح شده که سبب شده است مردانی سالیان دراز مورد تکفیر و لعن و دشنام واقع شوند؛ مثل اینکه از منصور حلاّج در مقام فنای در توحید «اَنَا الْحَق» و از بایزید «سُبْحانی ما أَعْظَمُ شَأنی» و یا «لَیْسَ فی جُبَّتی إلاّ (سِوَی) الله» نقل شده است. در برخی از روایات نظیر این مطالب نقل شده است، مثل اینکه *از یکی از ائمه* (ع) وارد است: «لَنَا مَعَ اللهِ حالاتٌ نَحْنُ هُوَ، وَهُوَ نَحْنُ» و یا از حضرت امیر (ع) مطالبی در بعضی از خطبات مثل خطبهٔ بیان و خطبهٔ دیگر نقل شده

است مثل «أنَا خالقُ السَّمٰوات والأرْض» و شبیه این کلام...

ما با این مسئله کار نداریم که آیا منصور و بایزید و دیگران چنین حرفی را زده‌اند و یا اهلیّت این معنی را داشته‌اند و یا نداشته‌اند؛ فقط از جنبهٔ علمی مطلب، متعرّض مسئله خواهیم شد. این مطلب هم ناگفته نماند که کُمَّلِ از عرفا، یا شیعه هستند و یا نزدیک به مشرب تشیّع می‌باشند؛ در اصول و عقاید، نه معتزلی و نه اشعری‌اند و حضرت علیّ مرتضیٰ و سایر ائمّه (ع) را باب مدینهٔ علم پیغمبر (ص) و حضرت مهدی (ع) را خاتم ولایت مطلقهٔ محمّدیّه (ص) می‌دانند... امّا اینکه از بعضی از متصوفه، «أنَا الْحَق» و «لَیْسَ فی جُبَّتی سِوَی الله» و «سُبْحانی ما أعْظَم شأنی فی الدّارَیْن» و غیر اینها از کلمات نقل شده است، منافی با توحید نیست و چه بسا قائل به این قول از فرط توغّلِ در توحید و اِعراض از ماسِوَی الله، در مرحله ای از مراحل سلوک و حالی از احوال در اطوار سیر خویش، به مرحله‌ای رسیده‌اند و حالتی به آنها رخ داده است که در نظر شهود آنها کثرت و ما سِوَی الله را هالک دیده‌اند و گاهی گفته‌اند کثرتْ اعتباریِ صِرْف است... این تعبیرات از قبیل رؤیای صادقه است که احتیاج به تعبیر دارد.



در کلام الٰهی وارد شده است که مبدأ همهٔ موجودات، حق است و منتهای مطلق و غایتِ وجودیِ موجودات نیز حق ــ تعالیٰ ــ است و رجوع همهٔ اشیا به حق است. وجود موجودات، وجود تَبَعی و ظلّ وجودِ مبدأ وجود است. انسان مادامی که انغمار در کثرت دارد از مشاهدهٔ وحدت و حق غافل است ولی در واقع و نفس الامر، حقْ أَظْهَرِ از جمیع موجودات است؛ لذا در نصوص دینی وارد است که «هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْاٰخِرُ وَٱلظّٰاهِرُ وَٱلْبٰاطِنُ». در دین اسلام، اعراض حقیقی از ماسوی الله و توجّه تام به حقّ اوّل، مطلوب واقعی اهل ایمان است؛ لذا ائمّهٔ دین ــ علیهم السّلام ــ آنی از توجّه به حق غفلت نداشته‌اند و آمال آنها قطع توجّه از کثرت و انغمار در حق بوده است، لذا همه چیز را از خدا می دانسته‌اند. عبادت واقعیِ حق، توأم با شهود حقیقی اوست؛ لذا علی (ع) فرمود: «لَمْ أَعْبُد رَبّاً لَمْ أَرَه» و در جای دیگر فرمود: «عَرَفْتُ رَبّی بِعَیْنِ قَلْبی». شهود حقیقی وقتی حاصل می‌شود که عارف کثرات را به قدم شهود زیر پای بگذارد؛ لذا از حسین بن علی (ع) ــ سیّدالاحرار و رئیس الابرار ــ نقل شده است:

تَرَكْتُ الْخَلْقَ طرّاً فی هَواكا
وأیتمتُ العیالَ لِكَیْ أراكا

در ادعیهٔ مأثوره از اهل [بیت] عصمت، مضامین بی‌شماری در این قسمت وارد شده است؛ ... [بر] حضرت صادق ــ علیه السّلام ــ در برخی از اوقات، هنگام قرائت ذکر رکوع، غشوه عارض می‌شد... حالِ کسانی که اهل شهود و مطلع کلام حق‌اند و از ظَهر و بَطن قرآن گذشته‌اند، همین است که کلام را از حق می‌شنوند.

همه ذرّات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیل‌اند دایم بدین معنی همه باشند قایم*

... اگر کسی گوش شنوایی مانند کلیم داشته باشد، از همهٔ ذرّات جهان بانگ «انا الحق» می‌شنود:

همچون کلیم تا که به طور دل آمدیم
«انّی انا الله» از همه عالم شنیده‌ایم

علما و دانشمندانی که اهل سیر و سلوک بوده‌اند، از این قبیل کلمات زیاد گفته‌اند. مرحوم حاج ملاّ احمد نراقی که از اعاظم فقهای امامیّه است، گوید: من مدّتی را به حال سلوک و ریاضت و اعراض از خلق گذراندم؛ بعد از مدّتی حالتی به من دست داد که این اشعار را حاکی از لسان حالم قرار دادم:

عمری است که اندر طلب دوست دویدیم هم میکده هم مدرسه هم صومعه دیدیم
با هیچ کس از دوست ندیدیم نشانی وز هیچ کسی هم خبر او نشنیدیم
در کنج خرابی پس از آن جای گرفتیم تنها و دل افسرده و نومید خزیدیم
سر بر سرِ زانو بنهادیم و نشستیم هم بر سرِ خود خرقهٔ صد پاره کشیدیم
گر تشنه شدیم آب ز جوی مژه خوردیم ور گرسنه، لَخْت جگر خویش مکیدیم

تا آنکه در آخر اشعار خود بعد از مژده و بشارت وصال دوست گوید:

یکچند چنین چون ره مقصود سپردیم المنّة لِلّه که به مقصود رسیدیم

از علی بن الحسین (ع) وارد است:
«وَاسْتَعْلىٰ مُلْكُكَ عُلُوّاً سَقَطَتِ الْأَشْیاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ، وَلَا یَبْلُغُ أَدْنىٰ مَا

---

* از شبستری در «گلشن راز».

اسْتَأْثَرْتَ بِهِ مِنْ ذٰلِکَ أَقْصیٰ نَعْتِ اَلنّاعِتینَ؛ ضَلَّتْ فیکَ اَلصِّفاتُ وَتَفَسَّخَتْ دُونَکَ اَلنُّعُوتُ وَحارَتْ فی کِبْرِیائِکَ لَطائِفُ اَلأَوْهامِ*» [و فرمانروایی ات آنچنان بلند پایه است که هر چیز بی آنکه به پایان و غایت آن برسد فرو می ماند، و منتهای توصیف وصف کنندگان به پایین ترین مرتبتی که از علوّ ویژهٔ خود ساخته ای نمی‌رسد؛ اوصاف در تو گم گشته اند و ستایشها نزد تو از هم گسیخته و اندیشه های باریک و دقیق در کبریای تو سرگردان شده اند]؛ «فَلا یُدْرِکُهُ وَلایَراهُ إلّا هُوَوَلا یَعْلَمُها إلّا هُوَ».

... محو ذات سالک در وجود حق، سبب می‌شود که وجودش وجود حقّانی گردد و غیر از حق چیزی نبیند. برخی از سُلاّک در همین مرتبه (سفر اوّل) متوقّف می شوند و شروع به سفر ثانی ــ که سفر از حق به خلق است ــ نمی نمایند و همین انغمار در کثرت که ناشی از فنای ذات سالک در ذات حق است، انتهای سفر اوّل از اسفار سُلاّک عملی است. سالک در این مرتبه و مقام چون ذات و صفات و آثار و افعال خود را فانی در حق نموده است و مغلوب حکم وحدت است، سخنانی می‌گوید که حاکی از فنای او در توحید و اِفنای ذات خود در وجود حق است... علّت اظهار این کلمات، عدم صحو بعد از محو و عدم تمکین بعد از تلوین است. این قبیل از کلمات را اهل توحید «شطحیّات» می‌گویند. برخی از مجذوبین به واسطهٔ نقصان استعداد در همین حال می مانند، «أَوْلیائی تَحْتَ قِبابی» اشاره به این افراد است؛ و بعضی از مجذوبین بعد از طولانی شدن جذبه به حال صحو برمی‌گردند مثل اصحاب کهف.

دیدیم نه پیدا اثر از کون و مکان بود جز پرتو یک مهر، دگر هیچ ندیدیم
دیدیم جهان «وادی ایمَن» شده هر چیز نخلی وز هر نخل «أنا الله» شنیدیم

در کلماتِ قوم، این قبیل از مطالب مربوط به حقایق که با اذهان خالی از معلومات وفق نمی‌دهد زیاد است ولی انسانِ منصف نباید به صِرفْ آنکه عقلش به کنه مطلبِ مشکلی نمی‌رسد، مبادرت به ردّ و انکار نماید... منصور به واسطهٔ اظهار این کلام و افشای این سر، جان خود از دست داد و علمای عامة العمیاء فتوا به مهدوریّت دم او دادند ولی چون شرک در او راه نداشت، اضطرابِ حال پیدا نکرد و از موت استقبال کرد...

برخی از کسانی که آشنایی با علم تصوّف ندارند و به صِرف مطالعهٔ کتب عرفانی، مطالبی را به نام تصوّف و یا نظریهٔ عرفانی به رشتهٔ تحریر درآورده اند قایل اند که حلاّج حلولی بوده است؛ درحالتی که کلمات و افکار حلاّج مملوّ است از نفی حلول.

* عباراتی از دعای ۳۲ صحیفهٔ کاملهٔ سجّادیه (بعد الفراغ من صلوة اللیل).

چون فرق بین وحدت و حلول این است که در وحدتْ دویی موجود نیست ولی در حلول، حالّ و محلّ به دو وجود موجودند و در مقام حلولْ اظهار «اناالحق» حرفی بی معنی است و «اناالحق» در وحدت که فنای جهت خلقی در حقّی باشد، صحیح است... به همین ملاحظه، عرفای اسلامی که قائل به حلول را کافر می‌دانند و کلمات آنها مشحون است از ادلّهٔ بر نفی حلول، از حلاّج دفاع کرده‌اند...

در اخبار و روایات و کتاب الٰهی، کلماتی مُشْعِر به مجازی بودن وجودِ ماسِوَی الله زیاد است ولی کسانی که در این قبیل از مسایل و اسرار وارد نشده‌اند و قشری هستند، قائلان به این قول را تکفیر می‌کنند؛ درحالتی که بین قائلان به این اقوال از عرفا و دانشمندان متخصّص در علم توحید، برخی چنان مقیّد به پیروی از شریعت مقدّسهٔ اسلام بوده‌اند که اعمال مستحب هم از آنها ترک نمی‌شده است، فضلاً عن الواجبات.

[حافظ فرمود:]

منصور بر سر دار این نکته خوش سراید
از شافعی مپرسید امثال این مسایل[۸]

۱ــ «بیان السّعادة۱»: ۴۹. ۲ــ «مصباح الهدایة»: ۲۰٤ و «حاشیهٔ اسفار۱»: ۱٤. ۳ــ «مصباح الهدایة»: ۲۰۷. ٤ــ «تعلیقه»: ۱٤۰. ۵ــ «حمد»: ۱۰۷. ۶ــ همان: ۱۱۱. ۷ــ «آشتیانی»: ۸۷۳ و ۸۷٤. ۸ــ همان: ۳۸۷ ــ ۳۹٤ (با کمی تلخیص بدون تصرّف).

انّیّت

بر فراز دار فریاد اناالحق می زنی
مدّعی حق طلب، انیّت و انّا چه شد

انیّت، اصالت دادن به معلول است هر چند که از آن به علّت بتوان رسید. نزد عرفا، وجود و توجّه به خود و غیر حق است که باید انیّت عبد از میان برخیزد، چون از موانع سلوک است! و امّا «انانیّت» را چنین تعریف کرده‌اند: الحقیقه الّتی یضاف إلیها کلّ شیء من العبد کقوله نفسی وقلبی ویدی،[۲] یعنی انانیّت عبارت از حقیقتی است که هر چیزی بدان اضافه شود از جانب بنده، مثل اینکه گویی بدنم و جانم و دستم.

انانیّت نقص محض است و با کمال سازگاری ندارد و تا سالک به محو تمام آثار بشریّت نایل نیاید به کمال نخواهد رسید؛ حتّی در هر مقامی از مقامات که باشد باید بکوشد که بدان دلبستگی پیدا نکند و ترک آن گوید و با تعلیم و ارشاد مرشد خود به مقامی بالاتر گراید.[۳]

۱ــ «سجّادی ج»: ۱۵۵ (با تصرّف) ۲ــ اصطلاحات حاشیهٔ شرح «منازل السائرین»: ۹۱، به نقلِ «گوهرین ۱» : ۷۶. ۳ــ همان: ۷۷ (با تلخیص).

أَوْأَدْنیٰ

گر تو آدم زاده هستی، علّم الأسما چه شد
قاب قوسینت کجا رفته است، أوأدنیٰ چه شد

← **قاب قوسین**

مقام «قاب قوسین» محو است و طمس، و مقام «أوأدنیٰ» صحو بعد از محو. کاشانی گوید: عقول از درک معنی «أوْأدنی» عاجزند؛ درک مفهوم اتّصال کار عقل نیست. عقل در اتّصال همیشه دو می‌بیند و حال اینکه در مقام فنا، آن هم فنای در ذات، یکِ وجود بیش نیست؛ پس درک این حقیقت با نور عقل غیرممکن است.[۱]

۱ــ «مقامات»: ٦٦.

اهل حال

پی هر کس شدم از **اهل** دل و **حال** و طرب
نشنیدم طرب از شاهدِ بزم آرایی

اهل حال آنهایند که به طریق مکاشفه چیزهایی بر آنها ظاهر می‌شود که از تدارک عقل بالاتر است و اینان بیشتر در مقام استغراق و بی‌خودی به سر می‌برند.[۱]

نیز ← **اهل دل.** چنانکه در آن موضع نیز بیان شده است، یکسویه بودن و به

اعتباری صرفاً در «محو» و «سُکر» مستغرق گشتن، نشانِ کمال در سلوک نیست.

۱ ـ «لاهیجی»: ۵۵۹ (با تصرّف).

اهل دل

پی هر کس شدم از اهل دل و حال و طرب
نشنیدم طرب از شاهد بزم آرایی

اهل معنی؛ کسانی که دل آنان به انوار منوّر شده باشد.[۱] اهل دل آنهایند که وجدانِ حالی دارند نه وجدان علمی.[۲] اینان تحصیل معانی دل و معارف به طریق تصفیه و تجلیهٔ قلوب می‌کنند[۳] ولی در جهت افشای اسرار، به نحوی عمل می‌کنند که ظاهربینان حمل بر طامات خلاف شرع می‌نمایند. از این روست که بزرگان از عرفا گفته‌اند: طریق اهل کمال آن است که با وجود حال، عمل بر طبق علم نمایند نه بر طبق حال.[۴]

نظر به همین نقص سلوکی است که امام (س) نیز در شعر خویش به تعریض از این گروه یاد کرده‌اند.

۱ ـ «سجّادی‌ج»: ۱۶۵ (با کمی تصرّف). ۲ ـ «لاهیجی»: ۵۶۰ (با اندکی تصرّف). ۳ ـ همان: ۵۵۵ و ۵۵۶. ٤ ـ همان: ۵۵۹ و ۵٦۰.

باختر (غرب)

گر بار عشق را به رضا می‌کشی چه باک
خاور به جا نبود و یا باختر برد

یکی از جهات چهار یا ششگانه؛ در اصطلاح، عالم اجساد و بدون مُلکی را گویند که محلّ اختفا و آفتاب روح قدسی است در ظلمت زمین طبیعت[۱]. احتمال اینکه شاعر، یکی از جهات را در شعر اراده کرده باشد، قوی‌تر است.

۱ ـ «مرآت»: ۲۱۸.

باختن

سازنـــدۀ ديـــر عـــاشقانـم
بـــازنـــدۀ رنـــدِ بـــی نـــوايـــم

انصراف دل را گويند از صُوَر اعيان[1]. «صور اعيان» از اصطلاحاتی است که ابن عربی وضع نموده است و همان است که حکما بدان «ماهيّات اشياء» گويند[2]. «انصراف دل از صور اعيان»، فراغت از ماسِوَی الله هنگام غلبۀ تجلّی ذاتی است.

۱ ــ «مرآت»: ۱۷۵. ۲ ــ برای تفصيل «شرح فصوص قيصری»، ترجمۀ فارسی: ص ۳۱ ــ ۴۰.

باد صبا

حجاب از چهرۀ دلدار ما باد صبا بگرفت
چو من هرکس بر او يک دم نظر افکند مجنون شد

باد، تقلّب (دگرگونی) دل را گويند از حالی به حالی؛ اگر از مشرق و کشور وحدت تقلّب يافته باشد، «باد صبا» گويند و اگر از جهت مغرب در عالم کثرت و امکان متحرّک شده باشد، آن را «دبور» خوانند.[1]

صبا، در اصطلاح عرفان، رحمت و توجّهی است که از طرف معشوق به عشّاق می‌رسد. در وقتی که در عالم ظاهر باد و نسيمی بوزد، در اثر وزش باد، درختان و اشجار به حرکت در می آيند؛ هنگامی هم که به قلب از طرف ذات اقدس احديّت توجّهی بشود، قلب در اثر توجّه به اهتزاز و حرکت در می آيد به وجهی که صاحب قلب در حالت و بهجتی خاصّ واقع می‌شود. اين بهجت و سرور، وصف‌شدنی نيست؛ فقط می‌توان گفت که جنّت نعيم عشّاق، همين حال است: «فَاَمّا اِنْ کانَ مِنَ الْمُقَرَّبينَ/فَرَوْحٌ و رَيْحانٌ وَجَنَّةُ نَعيمٍ*».

اين توجّه و عنايت، از اين جهت که به وضع رَوْح و نسيم است، در اصطلاح عرفان بدان «صبا» گفته شده است. آنکه همۀ تعلّقات خود را در راه وصول به اين مقام از دست داده، پيوسته در انتظار اين نفخۀ جانبخش است.[2]

* ۵٦ : ۸۸

۱ــ «مرآت»: ۱۷۵. ۲ــ «شمع جمع»: ۱۳٤ و ۱۳۵.

باده

مستی عاشق دلباخته از بادهٔ توست
بجز این مستیم از عمر دگر حاصل نیست

با باده وضوگیر که در مذهب رندان
در حضرت حق، این عملت بارور افتاد

گر ببارد ابر رحمت باده روزی جای آب
دشتها سرمست گردد، چهره‌ها گلگون شود

عشق سالک را گویند، وقتی که ضعیف باشد در بدایت سلوک[۱]، و هنوز اشتداد نیافته باشد[۲]. نزد برخی، باده کنایه از نصرت الٰهی است؛[۳] که این احتمال در شعر امام بیشتر است.

بادهٔ صافی، عشقی باشد خالص از شوایب نقصان و فارغ از لذّت وصل و آلام بُعد و حرمان؛ چه این هر دو حال مُشْعِر به بقای حجاب هستی عاشق است که مستدعی ادراک و ملاحظهٔ لذّت والم گشته و تفرقه میان اوقات مهاجرت و مواصلت نموده است[۴].

نیز ← شراب، می.

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۱۰۹ و «عراقی»: ۵۳.
۲ــ «مرآت»: ۱۷۵. ۳ــ «سجّادی‌ق»: ۸٦.
٤ــ «مرآت»: ۱۷٦.

بادیه

عشق روی تو در این بادیه افکند مرا
چه توان کرد که این بادیه را ساحل نیست

غرق دریا جز خروش موج بی‌پایان نبیند
بادیه‌پیمای عشقت، ساحل و هامون نداند

از سر کوی تو راندند مرا با خواری
با دلی سوخته از بادیه باز آمده‌ام

بادیه و وادی، کنایه از گذرگاه‌های دشواری است که سالکان را در پیش است[۱]. نسفی در «انسان کامل» خطرات سلوک را ــ در نهایات ــ چنین شرح می‌دهد:

بدان ــ أعَزَّکَ اللهُ فِی الدّارَیْن ــ که سالک چون به مقام وحدت رسید، به بیابانهای خونخوار رسید. اگر از آن بیابانهای خونخوار بسلامت بگذرد، مردی باشد و نام موحّدی بر وی درست آید، و این مراتب ده‌گانه را تمام کند، ــ که نُه منزل است دهم مقصد ــ و به کمال رسد؛ و اگر نتواند گذشت ناقص بماند و در آن بیابانهای خونخوار، سرگردان و گمراه و هلاک شود.

ای درویش! سالک چون به مقام وحدت رسد، اوّل بیابانِ الحادش پیش آید. و در بیابان الحاد خلایق بسیار ند، و جمله سرگردان و گمراه‌اند؛ از جهت آنکه شریعت از دست داده‌اند و پای در کوی حقیقت ننهاده‌اند، و با آنکه سرگردان و گمراهند می‌پندارند که به کمال رسیده‌اند و مقصود حاصل کرده‌اند؛ و نمی‌دانند که ناقص‌ترین آدمیان ایشانند

و آن‌را که توفیق دست دهد و به صحبتِ دانایی رسد و به برکت صحبت او از بیابان الحاد بگذرد، آنگاه بیابان اباحت‌ش در پیش آید. و در بیابان اباحت هم خلایق بسیار ند؛ جمله سرگردان و گمراهند

و آنرا که توفیق دست دهد و به صحبتِ دانایی رسد و به برکت صحبت دانا از بیابان اباحت هم بگذرد و خلاص یابد، امیدوار شود. سالک چون بسلامت از این دو بیابان گذشت و خلاص یافت، امیدوار شد و به نجات نزدیک گشت.

و علامت آنکه سالک از این هر دو بیابان خونخوار گذشت، آن باشد که شریعت را ــ که از دست داده بود ــ باز به دست آورد و عزیز دارد و به تقوا آراسته شود، و به یقین بداند که راه گم کرده بود و بی‌راه می‌رفت و اکنون باز براه آمد. و چون شریعت

را باز به دست آورد و به تقوا آراسته شد، یک بیابان خونخوار دیگرش پیش آید و آن دوستی شیخی وپیشوایی است، و دوستی پیشوایی حجابی عظیم است.

ای درویش! سالک چون از بیابان الحاد بگذشت و از بیابان اباحت گذشت و شریعت را باز به دست آورد و به تقوا آراسته شد، مُعْجِب شود و خودبین گردد، و هیچ کس را بالای خود نبیند و نتواند دید ــ هم در علم و هم در عمل ــ و سخن هیچ کس نشنود و نصیحت هیچ کس قبول نکند؛ خواهد که جمله اهل عالم... مرید وی باشند... خیال پیغمبری در خاطرش افتد.

... و این هم بیابان خونخوار است، و سالکان را البته در این مقام این در خاطر افتد و مدّتهای مدید در این بماند... بعضی قوی حال باشند و دانا بُوَند، اظهار این خاطر نکنند... و از این بیماری صحّت یابند... و از اینجا گفته اند که آخرین چیزی که از سر صدّیقان بیرون رود، دوستی جاه است.

... پس سالک چون از این بیابان خونخوار بگذشت و ترک پیشوایی کرد، خلاص یافت. سالک تا از این بیابانهای خونخوار نگذشته بود، در خوف بود و اعتماد بروی نبود؛ اکنون از خوف بیرون آمد واستعداد آن حاصل کرد که از وی در باب دین کارها آید.[۲]

۱ ــ «سجّادی ج»: ۱۷۹. ۲ ــ «نسفی»: ۴۵۰ ــ ۴۵۴.

باز

طوطی باغ محبّت نرود کلبهٔ جغد
بازفردوس کجا کلب معلّم باشد؟!

کنایت از روح و ارواح قدسی و نفس ناطقهٔ انسانی است[۱]. در بسیاری از آثار، باز و شاهین وعقاب را مترادف گرفته اند. در هر حال، باز در اساطیر ایرانی مرغی خوش یُمن و مقدّس به شمار می‌رفته و مظهر آسمان نموده شده است.[۲]

مقصود از «باز فردوس» می‌تواند مقام باطن عارفِ واصل باشد که متمکّن در جنّت فردوس است، به جان در عالم عِلوی و مجلای قدسی و به جسم در عالم سفلی و

مرآی حسی.

۱ ــ «سجّادی ج»: ۱۸۰. ۲ ــ «اساطیر»: ۲۷۱ (با اندکی تصرّف).

بازار

سالک در این سلوک به دنبال کیستی؟!
من یار را به کوچه و بازار می‌کشم

گفته‌اند منظور از «بازار» مقام تجلّیات انوار الٰهی است؛ مرتبهٔ کثرت و تفرقه را نیز گفته‌اند[1]. در شرح شطحیّات آمده است: چون معشوق مستولی در محبّت، از محبّت جان محبّ، محمل عشق قِدَم برنگیرد، به بازار شوریدگان معرفت بر آید و از سرمستی، نهان پیدا کند [=آشکار شود]. چون جملهٔ حجاب برخاست معشوق مراعات عاشق کند؛ از بی‌خودی و رنگ‌آمیزی به بازار خوبرویان بر آید[2] [= متجلّی گردد در زیبایان و... زیبایی].

استادی الهی، بیانی رسا در این معنا دارد؛ گوید: کوچه و بازار، مقام تجلّی شهودی است به اسم «النّور» که حق به صور اسماء در موجودات ظهور می‌کند. از سویی مقام عامّ این اصطلاح، اقتضای رحمت عام دارد به اسم «الرّحمن»؛ پس تواند که «یار را به کوچه و بازار کشیدن»، تجلّی اسم «النّور» و «الرّحمن» باشد. و چنانچه در این مقام، غلبات جمال به دوام «محو» در سالک بینجامد و «سکینهٔ صحو» در پی نیاید، باشد که عَنان از کف نهد و «شطح» گوید.

۱ ــ «سجّادی ج»: ۱۸۰. ۲ ــ «شطحیّات»: ۱۷۶.

باغ

چه از گلهای باغ دوست رنگ آن صنم دیدی
جدا گشتی ز باغ دوست، دریاها و ساحلها

گر مرغ باغ قدس به وصلش رسیده بود
در جمع عاشقان توبی بال و پر نبود

بستان (باغ) محلّ گشادگی (انبساط) را گویند، عام‌تر از آنکه به چیزی مخصوص باشد یا نه[1]. همین تعبیر در «مرآت»، رساتر بیان شده است: مقام دلْ گشادگی عارف را گویند، اعمّ از آنکه به مرتبه و مقامی مخصوص باشد.[2] بیشتر مراد از باغ و باغ ازل و باغ قدس، جنّت است که به جهان خرّم[3] نیز تعبیر شده است.

نیز ← **گلزار ـ گلستان ـ گلشن**

۱ ـ «عراقی»: ۵۷. ۲ ـ «مرآت»: ۱۷۹. ۳ ـ «سجّادی ق»: ۸۹.

بام

از درد دلم بجز تو کی با خبر است؟
یا با منِ دیوانه که در بام و در است؟

ای دیده! نگر رخش به هر بام و دری
ای گوش! صداش بشنو از هر گذری

مجلای تجلیّات [ذاتی] معشوق را گویند[1]؛ که برترین مرتبه در تجلیّات سالک عارف است.

← **دَر**

۱ ـ «مرآت»: ۱۷۶.

بانگ جَرَس ← جَرَس

بُت

الف:

این ما و منی مایهٔ کوری و کری است
این بت بشکن تا شودت دوست پدید

ب:

بگذارید که از بتکده یادی بکنم
من که با دست بت میکده بیدار شدم

لبریز کن از آن میِ صافی سبوی من
دل از صفا به سوی بت ترکتاز کن

الف:

در معنای منفی و در این بیت، نفس امّاره است. و نیز به معنای جسم و مادّه و هوا و هوس هم آمده است[۱].

ب:

مقصود و مطلوب سالک را گویند[۲] و اشارت به وحدت است، چنانکه «زنّار» اشارت به خدمت و طاعت و سلوک و ریاضت است[۳]. به معنای مظهریّت عشق نیز آمده است. بت‌پرست کسی است که به یکی از مقامات رسیده و بدان مسرور گشته باشد[۴].

در تعریف تفصیلی، «بت» عبارت است از هر چه پرستیده شود ماسوای حق ــ سبحانه و تعالیٰ ــ خواه به اعتقاد الوهیّت باشد، چون اصنام کفّار، و خواه به اعتقاد وجوبِ اطاعت و تعظیم، چون مشایخ کبار، و خواه به افراط محبّت، چون محبوبان عشّاق مجازی و سایر اغیار، مانند جاه و عزّت و درهم و دینار. پس اگر پرستش آن، از آن روست که مظهر حق ــ جلّ و علا ــ و حق در او تجلّی کرده است به اسمی از اسماء و صفتی از صفات حُسنیٰ، آن بتِ عارفان و پرستش آن، پرستش خالق است؛ چه جمیع موجودات، صورت حق است و حق ــ سبحانه ــ روح همه است... و گاه اسم بت را مخصوص سازند به کامل و مرشدی که قطب زمان است؛ چه محبوب حقیقی به اعتبار جمع اسماء و صفات در او جلوه گر آمده و به اعتبار جامعیّت پرستیده شده و توجّه جمیع

موجودات، خواه به طبع و خواه به ارادت، بدوست و قبلهٔ کاینات از جمیع جهات اوست.[۵]

بت این جا مظهر عشق است و وحدت
بود زنّار بستن، عقد خدمت
چو کفر و دین بود قائم به هستی
بود توحید عین بت‌پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر
از آن جمله یکی بت باشد آخر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل
که بت، از روی هستی، نیست باطل
بدان کایزد ـ تعالیٰ ـ خالق اوست
زنیکو هر چه صادر گشت، نیکوست
وجود آنجا که باشد، محض خیر است
و گر شری است دروی، او زغیر است
مسلمان گر بدانستی که بت چیست
بدانستی که دین در بت‌پرستی است
و گر مشرک ز بت آگاه گشتی
کجا در دین خود گمراه گشتی

....

درون هر بتی جانی است پنهان
به زیر کفر، ایمانی است پنهان[۶]

نیز ← صنم

۱ـ «سجّادی‌ق»: ۹۰، به نقل از «شرح گلشن‌راز». ۲ـ «رشف الالحاظ»: ۱۵۱. ۳ـ «لاهیجی»: ٦۳۷. ٤ـ «سجّادی‌ق»: ۹۱. ۵ـ «مشواق»: ۳٦ و ۳۷. ٦ـ «گلشن‌راز»: ۱۰۳.

بتکده

بگذارید که از بتکده یادی بکنم
من که با دست بت میکده بیدار شدم

در بتکده عمری به بطالت گذراندیم
در جمع حریفان، نه دوائی و نه دائی

به تعبیری، به معنای باطن عارف کامل است که در آن، شوق معارف الهیّه بسیار باشد[1]. به تعبیری دیگر، «عالم جبروت» را گویند[2]. بیت دوّم را شاید شاعر پس از عبور از این عالم سروده است.

۱ ــ «کشّاف»: ۱۵۵۳، به نقلِ «سجّادی‌ق»: ۹۲ و «دارابی»: ۱۳۹. ۲ ــ «دارابی»: ۱۳۹.

برخاستن

برخیز، که رهروان به راهند همه
پیوسته به سوی جایگاهند همه

توجّه عزیمتِ صادق را گویند به مبدأ وحدت؛ به نوعی که موجب قطع تعلّقات صوری و معنوی بُوَد[1]. و شاید منظور عزمی باشد که در ابتدایِ سفر، از لوازم است.

۱ ــ «مرآت»: ۱۷۷ و ۱۷۸.

بلا

جامهٔ زهد دریدم، رهم از دام بلا
باز رستم، ز پی دیدن یار آمده ام

فخر است برای من فقیر تو شدن — از خویش گذشتن و اسیر تو شدن
طوفان زدهٔ بلای قهرت بودن — یکتا هدف کمان و تیر تو شدن

امتحانات الٰهی را گویند که جهت تطهیر نشئهٔ سالک باشد[۱]. در حدیث است که: «إِنَّ اللهَ إِذٰا أَحَبَّ عَبْداً غَتَّهُ بِالْبَلٰاءِ غَتّاً[۲].»

در شرح کلمات باباطاهر آمده است:

اَلْبَلٰاءُ تَجْرِبَةُ الْحَقِّ، یعنی بلا تجربه و خالص گردانیدن حقّ است سالک را از غِشّ، و مغشوش را از انسانیّت. بلا بر پنج قسم است:

۱ ــ بلای اختبار و آن، به جهت طلب علم است از بنده و طلب ظهور صدق و شکر، مثل بلای ابراهیم ــ علیه السّلام ــ به ذبح فرزندش.

۲ ــ بلای استحقاق، آن است که بنده استحقاق موهبتی از مواهب الهیّه در وجودش حاصل شود و آن موهبت بدون ابتلاء به نعمت یا نقمت در ظاهر حاصل نتواند شد؛ خداوند بندهٔ خود را به نعمتی یا نعمتی مبتلا می‌کند که آن موهبت را به او اعطا کند.

۳ ــ بلای عقوبت، که کافر و منافق راست؛ و مقصود چشانیدن مرتبه‌ای از عذاب است، که فرمود: «وَلَنُذِیقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذٰابِ الْأَدْنیٰ دُونَ الْعَذٰابِ الْأَکْبَرِ*» و در حدیث است که: «اَلْبَلٰاءُ لِلْمُؤْمِنِ نِعْمَةٌ وَلِلْمُنٰافِقِ نِقْمَةٌ».

٤ ــ بلای رفعت، به جهت این است که درجات مبتلا بلند شود؛ اگرچه در هریک از اقسام ابتلائات، رفع درجه هست ــ غیر از بلای نقمت که آن به سبب پستی درجه است ــ لکن بلای رفعت آن است که منظور همان رفعت درجه باشد، مثل ابتلای انبیاء و اولیاء تا ازمقام علم بگذرند و به مقام شهود برسند.

۵ ــ بلای تحقیق، از برای اهل دعاست؛ یعنی کسانی که در مقام خواندن حق اند ــ تعالیٰ شأنه. و فایده این بلا درخواست نمودن حقّ است برای کسانی که در مقام خواهش حقّ‌اند، به جهت صحیح گرداندن مقام اشاره برای مبتلا؛ یعنی بلا را می‌دهد که خواهش کنندگان حقّ برای خانهٔ دل ازمقام علم تجاوز کنند و به مقام شهود برسند. و آن دعوت آنها را ثبات دهد و صدق آنهاراازکذب تمیز دهد، مثل ابتلای سلاّک در حال سلوک آنها به صدق[۳].

دور نیست که بلا در مثال اوّل شعر امام(ره)، «بلای اختبار» باشد و در مثال دوّم، «بلای رفعت».

۱ ــ «مرآت»: ۱۷۸. ۲ــ «بیست گفتار»: ۱٤۰. ۳ــ «توضیح»: ۱۱۰ ــ ۱۱۲.

* ۳۲ : ۲۱

بَلیٰ ← **آلَسْت**

بو

تا اسیر رنگ و بویی، بوی دلبر نشنوی
هرکه این اغلال در جانش بود، آماده نیست

هر چه بوییم ز گلزار گلستان وی است
عطر یار است که بوییده و بوییم همه

آگاهی دل را گویند، از علاقهٔ ازلی و پیوستگی اوّلی که در مقام جمعیّت بوده باشد و اکنون به واسطهٔ عروض پریشانیِ هوای نفسانی، تفرقه به آن راه یافته باشد[1].

در مورد مفهومِ «رنگ و بو» در مصراعِ اوّل ← **رنگ و بو**

۱ ـ «مرآت»: ۱۷۹.

بوس ـ بوسه

باده از ساغر لبریز تو جاویدم ساخت
بوسه از خاک درت، محرم اسرارم کرد

بوس و کنار یار به جانم حیات داد
در هجر او نه بوس نصیب است و نی کنار

سر نهم بر قدمش بوسه‌زنان تا دم مرگ
مست تا صبح قیامت ز سبویش باشم

[بوس،] استعداد قبول کیفیّت کلام را گویند؛ علمی و عملی باشد یا صوری و معنوی[1]. بوسه به معنی فیض و جذبهٔ باطن است[2]. و نیز از ترقّی نمودن در کمال و

چشانیدن ذوقِ وصال، به بوسه تعبیر کنند[۳].

نیز ← کنار

۱ ـ «رشف الالحاظ»: ۲٤٤. ۲ـ «سجّادی ق»: ۱۰۵، به نقل از «کشّاف»: ۱۱۵۳. ۳ـ «مشواق»: ۲۸.

بوستان ← باغ

بهار

بهار آمد، جوانی را پس از پیری ز سر گیرم
کنار یار بنشینم، ز عمر خود ثمر گیرم

مقام بسط* را گویند در قطع علایق[۱]. و به تعبیری مقام وجد و حال را گویند[۲]؛ فرح و سرور سالک، در حین غلبهٔ احکام شوق... و بهار، بر اعتدال مزاج سالک که دل او از اختلاط اخلاط فاسده و افکار کاسده پاکیزه شده باشد، هم اطلاق نمایند.[۳] گروهی مقام علم (یا مقام نشاط علم) را بهار نامند؛ چنانکه تابستان را مقام معرفت، پاییز را مقام خمود، و زمستان را مقام کشف ـ یا جمود ـ گویند[۴].

۱ ـ «رشف الالحاظ»: ۱۷۳. ۲ـ «سجّادی ق»: ۱۰٦. ۳ـ «مرآت»: ۱۷۹. ٤ـ «عراقی»: ۵۷ و «طبسی»: ۷٦.

بیات اصفهان

قُمری یَک «ماهور» خواند، هدهد «آواز عراقی»
کبک صوت «دشتی» و تیهو «**بیات اصفهانی**»

* ← دلبر و دلدار

برخی بیات اصفهان را، با اینکه خود آوازِ مستقلّی است، از مشتقّات دستگاهِ همایون می‌دانند. در هرحال، گوشه های مشترکی با «شور» و «همایون» دارد. مرحوم خالقی می‌نویسد:

اصفهان، از آوازهای قدیم است که نامِ آن در کتابهای قدیم موسیقی ایران ذکر شده است... اصفهان، آوازی است گاه شوخ و خوش حال و گاه محزون و غمگین، ولی روی هم رفته جذّاب و دلرباست... از شنیدن اصفهان، انسان زیاد ملول و متأثّر نمی‌شود، در صورتی که شاد و خوش حال هم نمی‌گردد؛ پس حالتش بین غم و شادی است!

۱ ــ «نظری به موسیقی۲» : ۲۱۳ و ۲۱٤.

بی خودی (محو)

بـاده از پـیـمـانـهٔ دلـدار هشـیـاری نـدارد
بی‌خـودی از نـوش این پیـمـانه بیـداری ندارد

همـچـو پـروانه بسوزم بَرِ شـمـعش همـه عمر
محـو چون مـی‌زده در روی نـکـویش بـاشـم

بی خودی، حـالـت سُکر و جذبه است کـه سالک را باشـد و مـرحلهٔ فنـا را نـیز گـوینـد[۱]. هـمـان «محو» اسـت کـه مـی‌توان شدّت سـکـر گـفت و در مقـابـل «صـحو» (هشیاری) است.

به تعبیـری، محو آن است که خـدای متعال، بنـدگان را از رؤیت نفس خود مبرّا گرداند بـه نحـوی که اثری از اعـمال و آرزوهـای نفسانـی باقـی نماند[۲]. پس محـو، فنای افعال عبد است در فعـل حق[۳]؛ و آن را سه درجه است: محوصـفات پست، و محوصفات مطلق، و محوذات[۴]. نیز ← محو .

۱ ــ «سجّادی‌ق»: ۱۰۸ و «کـی منش»: ۲۵۲.
۲ ــ «سجّادی‌ق»: ٤۲۰، به نـقـل از «کشّاف»: ۱۳۵٦. ۳ــ «طـبـسـی»: ۱۰٤ و «مصـبـاح کاشانی»: ۱٤٤. ٤ــ «همان».

بیداری

آنچه دیدم ز حریفان، همه هشیاری بود
در صف میْ زده، **بیداری** من خواب من است

باده از پیمانهٔ دلدار هشیاری ندارد
بی‌خودی از نوش این پیمانه **بیداری** ندارد

بیداری در دو بیت فوق، عالم صحو را گویند جهت تکمیل نواقص[1]. معنی دیگر بیداری (در اصطلاح عرفا) همان است که از آن به یَقْظه تعبیر شده و اوّل منزل از «منازل السّائرین» خواجه عبدالله است. شاید در بیت زیر، امام (ره) همین مفهوم را ملحوظ داشته‌اند:

بیدار شو ای یار از این خواب گران
بنگر رخ دوست را به هر ذرّه عیان

۱ ــ «مرآت»: ۱۸۰.

بیماری

چشم بیمار تو ای میْ زده، بیمارم کرد
حلقهٔ گیسویت ای یار گرفتارم کرد

چشم بیمار تو هر کس را به **بیماری** کشاند
تا ابد این عاشق بیمار بیماری ندارد

به عنوان صفت عاشق (و نه معشوق)، قلق و انزعاج (اضطراب) درونی را گویند[1]. نیز ← **چشم ــ چشم بیمار** .

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۲۷۵.

بی‌نام و نشان‌ها

عاشقان روی جانان جمله بی‌نام ونشان‌اند
نامداران را هوای او دمی بر سر نیامد

امام، ترجمه‌ای آزاد و شاعرانه ارائه داده‌اند از عبارت «أَوْلِیٰائی تَحْتَ قِبٰابی، لٰا یَعْرِفُهُمْ غَیْری» [دوستان من در زیر سراپردهٔ من‌اند، جز من کسی ایشان را نمی‌شناسد[۱]] که جمعی آن را حدیث قدسی می‌دانند[۲]. عطّار در «تذکرة الاولیاء» حدیثی را از پیامبر اکرم ــ صلّی الله علیه وآله و سلّم ــ نقل می‌کند که با حدیث قدسی مورد بحث انطباق دارد: «أَحَبُّ ٱلأَوْلِیٰاء إِلَی الله ِٱلأَتْقِیٰاءُ ٱلأَخْفِیٰاء[۳]» [گرامی‌ترینِ دوستان حق، پرهیزکارانِ پنهان از دیدهٔ مردم‌اند]. و هموضمن ذکر «أُوَیْس قَرَنی» می‌نویسد:

... خواجهٔ انبیا ــ علیه الصّلوٰة والسّلام ــ گفت: «فردا [ی] قیامت، حق ــ تعالیٰ ــ هفتاد هزار فرشته بیافریند در صورت اویس، تا اویس در میان ایشان به عَرَصات بر آید و به بهشت رود تا هیچ آفریده واقف نگردد ــ الاّ ماشاء الله ــ که اویس در میان کدام است، که در سرای دنیا حق را در زیر قبّهٔ تواری عبادت می‌کرد و خود را از خلق دور می‌داشت؛ تا در آخرت نیز از چشم اغیار محفوظ ماند» که: «أَوْلِیٰائی تَحْتَ قِبٰابی، لٰا یَعْرِفُهُمْ غَیْری»[۴].

مولوی مضمون عبارت فوق را در مثنوی چنین آورده است:

صد هزاران پادشاهان و مهان　　سرفرازان اند ز آن‌سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند　　هر گدایی نامشان را بر نخواند[۵]

تعبیرها و تفسیرهایی نزدیک به هم از این حدیث قدسی شده است؛ از جمله قول رکن‌الدّین بیابانکی گفته‌اند:

ممکن نیست که کسی به مرتبهٔ ولایت برسد الاّ که حق ــ تعالیٰ ــ پرده‌ای به سِرِّ او بپوشد و او را از چشم خلق پنهان دارد، و معنی «أَوْلِیٰائی تَحْتَ قِبٰابی» این است. و این قباب، صفات بشریّت است نه پرده‌ای است از کرباس و غیره؛ و صفاتْ آن است که در او عیبی ظاهر کند یا هنری را از او در چشم مردم به عیب فرا نماید. و معنیِ «لٰا یَعْرِفُهُمْ غَیْری» آن است که تا به نور ارادت، باطن کسی را منوّر نکنند آن ولیّ را نشناسد. پس آن نور او را شناخته باشد نه آن کس[۶].

حضرت امام خمینی (س) در دو موضع از کتاب گرانسنگ و ارجمند «آداب

الصّلوٰة» به این حدیث قدسی اشاره دارند و در واقع، آن را بر مذاق اهل توحید تفسیر فرموده‌اند. در مقالهٔ اَنَا الحَق ضمن مطالب استاد آشتیانی اشاره رفته بود که مصداق حدیث قدسی مورد بحث، کسانی اند که پس از سفر اوّل سلوکی در «محو» می‌مانند و توفیق «صحو بعد المحو» پیدا نمی‌کنند و هم اینهایند که در اثر غلبات ناشی از فنایشان در این مرحله، گاه گویا به اسراری می‌شوند که موسوم به شطحیّات است. امام در بیان خویش همین حقیقت را بدین گونه استادانه بیان کرده‌اند:

باید دانست که قلوبی که به طریق سلوک معنوی و سفر باطنی، سیر الی الله می‌کنند و از منزلِ مُظْلِمِ نفس و بیتِ اِنیّت و آنانیّت مهاجرت می‌نمایند، دو طایفه‌اند به طریق کلّی: اوّل ــ آنان که پس از اتمام سفر الی الله، موتْ آنها را درک می‌کند؛ و در همین حالِ جذبه و فنا و موت باقی مانند. و اینها اجرشان علی الله و هوالله است. اینها محبوبینی هستند که در تحت «قِبابُ الله» فانی [اند]، و کسی آنها را نشناسد و با کسی رابطه پیدا نکنند و آنها نیز جز حق کسی را نشناسند ــ أَوْلِیٰائی تَحْتَ قِبٰابی لٰا یَعْرِفُهُمْ غَیْری. طایفهٔ دوّم ــ آنان هستند که پس از تمامیّت سیر الی الله و فی الله، قابل آن هستند که به خود رجوع کنند و حالت «صحو» و هشیاری برای آنها دست دهد...[۷]

۱ ــ ترجمه از دکتر شفیعی کدکنی در «اسرار»: ۴۸۹ (تعلیقات). ۲ ــ برای مطالعه و تدقیق در این حدیث ــ «احیاء ٤»: ۲۵٦، «نامه‌ها ۲»: ۳۷۰، «کشف»: ۷۰، «نفحات»: ۸۵۷ (تعلیقات)، «اسرار»: ۷٦٦ (تعلیقات)، و «عبهرالعاشقین»: ۵۹ و ۸۳. ۳ ــ «تذکره»: ۲۰. ٤ ــ همان: ۱۹. ۵ ــ «مثنوی ۲»: ۱۲۸. ٦ ــ «نفحات»: ٤٤٤. ۷ ــ «آداب»: ۳۳۲.

بی هوشی

راز بی‌هوشی و مستیّ و خراباتی عشق
نتوان گفت که از راهبران بی‌خبریم

مقام طمس [= در لغت محوشدن است و در اصطلاح صوفیّه،نیستْ گشتن رسوم و آثار صفات سالک است در نورالانوار[۱]] را گویند که مقام محو اوّل است[۲] و به تعبیر عراقی و تهانوی، مقامی است که محوصفات شود[۳].

۱ ــ «لاهیجی»: ٤٠٤. ۲ ــ «رشف‌الالحاظ»: ۲۵۷. ۳ ــ «عراقی»: ٦۳ و «کشّاف»: ۱۵۵٤.

پاکبازی

یارب نظری ز پاکبازانم ده
لطفی کن و ره به دلنوازانم ده

توجّهی را گویند که خالص بود از شوایب اغراض نفسانی، خواه امر ظاهری باشد یا باطنی[۱]. تعبیر عراقی چنین است: توجّه خاص و خالص را که در اعمال نه ثواب خواهد و نه علوّ مرتبه[۲].

۱ ــ «مرآت»: ۱۸۰ و ۱۸۱. ۲ ــ «عراقی»: ٦٤.

پای کوفتن

دست افشان به سر کوی نگار آمده‌ام
پای کوبان ز پی نغمهٔ تار آمده‌ام

طومار حکیم و فیلسوف و عارف
فریادکشان و پای کوبان بدرم

تواجد [سالک] را گویند[۱]، که از وجدان حالی در او حادث شده باشد امّا بی بقا باشد[۲]. تواجد اصطلاحی عرفانی و به معنی طلب وجد است. بعضی گویند اظهار حالت وجد است بدون وجد؛ و تواجد از جهت معنی، نزدیک به تساکُر است و تشبّه به اهل وجد و سکر است و یا استدعای وجد است از روی تکلّف، به نوعی از اختیار[۳].

۱ ــ «عراقی»: ۵۹. ۲ ــ «مرآت»: ۱۸۱. ۳ ــ «علوم عقلی»: ۱۷۸ و ۱۷۹، با تصرّف، به نقل از «شرح تعرّف ٤»: ۳۰، «رسالهٔ قشیریّه»: ۳٤ و «شرح کلمات باباطاهر»: ۱۱۱.

پرده

راز بگشا، **پرده** بردار از رخ زیبای خویش
کز غم دیدار رویت دیده چون جیحون شود

عارفان **پرده** برافکنده به رخسار حبیب
منِ دیوانه گشایندهٔ رخسار توأم

اگر ساقی از آن جامی که بر عشّاق افشاند
بیفشاند، به مستی از رخ او **پرده** برگیرم

حاجب میان حق و بنده است.[1] و مانعی را گویند که میان عاشق و معشوق باشد و از لوازمِ طریق است.[2]

نیز ــــ **حجاب**

۱ ــ «سجّادی‌ق»: ۱۱۲. ۲ ــ «عراقی»: ٤۹.

پردهٔ انوار

پاره کن **پردهٔ انوار** میان من و خود
تا کند جلوه، رخ ماه تو اندر دل من

منظور، حجابهای نور است که در قسمتی از مناجات شعبانیّه آمده است: «وَأَنِرْ أَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِیاءِ نَظَرِها إِلَیکَ حَتّیٰ تَخرِقَ أَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النّورِ» [و چشم دلهایمان را به فروغ نظر کردن به خودت روشن گردان تا دیدگان دل، پرده‌های نور را

پاره کند]. شیخ روزبهان گوید: مراد، انوار و تجلیّات حق است که خود پرده‌ای است مر بندگان را[۱]. حضرت امام (س) در اشاره به رفع این حُجُب و دیگر حجابها می‌فرمایند:

... و از برای بعضی از ارباب سلوک ممکن است حجاب نوری اسمائی و صفاتی نیز خرق گردد، و به تجلیّات ذاتی غیبی نایل شود و خود را متعلّق و متدلّی به ذات مقدّس ببیند؛ و در این مشاهده، احاطهٔ قیّومی حق و فنای ذاتی خود را شهود کند و بالعیان وجود خود و جمیع موجودات را ظلّ حق ببیند؛ و چنانچه برهاناً بین حق و مخلوق اوّل، که مجرّد از جمیع مواد و علایق است، حجابی نیست بلکه [برای] مجرّدات مطلقاً حجاب نیست برهاناً؛ همین طور این قلبی که در سعه و احاطه هم افق با موجودات مجرّده شده، بلکه قدم بر فرق آنها گذاشته، حجابی نخواهد داشت.[۲]

۱ ــ «سجّادی ج»: ۲۱۴. ۲ ــ «چهل حدیث»: ۴۵۴.

پرده‌نشین

عاکفِ درگه آن پرده‌نشینم شب و روز
تا به یک غمزهٔ او قطره شود دریایی

مقام ذاتِ بی‌منتهای الٰهی، که حتّی انوار و تجلیّات نیز مستورش دارند؛ و به این تعبیر، این مقام را «لاهوت» گویند[۱].

نیز ← **ذات بی‌صفت**

۱ ــ از افاضات شفاهی استادی الٰهی.

پیر

خادم درگه پیرم که ز دلجویی خود
غافل از خویش نمود و زبر و زیرم کرد

مرشد، شیخ، مراد، ولیّ؛ پیشوا و رهبری که سالک بی‌یاری و دستگیری او به حق واصل نتواند شد.[۱]

موسیٰ را با کمال مرتبهٔ نبوّت و درجهٔ رسالت و اولوالعزمی، در بدایت حال، ده

سال ملازمت خدمت شعیْب می‌بایست تا استحقاق شرف مکالمۀ حق یابد. و بعد از آنکه به دولت کلیم اللّهی رسیده بود، دیگرباره در دبیرستان تعلّم علم لدنی از معلّم خِضْر التماس ابجد متابعت می‌بایست کرد[۲]. پس پیر کسی را گویند که منازل سلوک را به گام مجاهدت پیموده و آفات و عقبه‌های هر یک از منازل را بازشناخته تا راه‌دان شده؛ او به تمام احوال و مقامات و اوصاف الٰهی متحقّق و متخلّق شده[۳].

چون [سالکْ] پیر به دست آورد، کار خویش باید که جمله با وی گذارد و تصرّف خود اندر باقی کند و بداند که منفعت وی اندر خطای پیر، بیش از آن بود که اندر صواب خویش. و هر چه شنود از پیر که وجه آن بنداند، باید که از قصۀ موسی و خضر ــ علیهما السّلام ــ یاد آورد که آن برای حکایت پیر و مرید است؛ که مشایخ چیزها بدانسته باشند که به عقل فراسر آن نتوان شد.[۴]

عارف کبیر مرحوم بحرالعلوم، ضمن هشداری، شرایط پیر را چنین بیان می‌فرماید: و امّا استاد عام [= پیر] شناخته نمی‌شود مگر به مصاحبت در خلأ و ملأ و معاشرت باطنیّه و ملاحظۀ تمامیّت ایمان جوارح و نفس او. و زینهار به ظهور خوارق عادات و بیان دقایق و نکات و اظهار خفایای آفاقیّه و خبایای انفسیّه و تبدّل بعضی از حالات خود، به متابعت او فریفته نباید شد؛ چه اِشراف بر خواطر و اطّلاع بر دقایق، و عبور بر ماء و نار، و طیّ زمین و هوا، و استحضار از آینده و امثال اینها، در مرتبۀ مکاشفۀ روحیّه حاصل می‌شود و از این مرحله تا سر منزل مقصود، راه بی نهایت است[۵].

ابونصر سراج بیانی در وصف «مراد» و «پیر» دارد که منطبق نیست جز بر اولیای خاص خدا؛ این در واقع وصف استاد عام است، چه رسد به استاد خاصّ که در حال خاتم الاوصیا حضرت ولیّ عصر (عج) است. بیان ابونصر سراج چنین است:

اَلْمُرٰادُ الْعٰارِفُ اَلَّذی لَمْ یَبْقَ لَهُ اِرٰادَةٌ وَقَدْ وَصَلَ اِلَی النّهایاتِ وَعَبَرَ اْلاَحْوالَ وَالْمَقامات وَالْمقاصِدَ وَالإرادات فَهُوَ مُرادٌ أُرِید بِهِ مَا أرید وَلٰا یُرا دُ اِلاّ مٰا یُریدُ[۶] [مراد، عارفی است که اراده‌ای در او باقی نمانده، به نهایات رسیده است و از احوال و مقامات و مقاصد و ارادات عبور کرده؛ پس او مرادی است که خواسته‌ها با او خواسته شده و جز آنچه خواست اوست، خواسته‌ای نیست].

۱ ــ «کی منش»: ۲۶۵. ۲ ــ «مرصاد»: ۱۱۱.
۳ ــ «کی منش»: ۲۶۹. ٤ ــ «کیمیا ۲» :

۳٤. ۵ــ «سیر و سلوک»: ۱۵۹. ٦ــ «اللّمع»: ۳٤۲.

پیر خرابات

افطار به می کرد برم پیر خرابات
گفتم که تورا روزه به برگ و ثمر افتاد

جامهٔ زهد و ریا کندم و بر تن کردم
خرقهٔ پیر خراباتی و هشیار شدم

کاملان و راهنمایان را گویند[1]. پیر خرابات، عبارت است از مرشد کامل که مرید را به ترک رسوم و عادات وا می‌دارد و راهِ فقر و فنا می‌سپارد[2].

نیز ← **پیر**، **پیرمغان**

۱ ــ «سجّادی ق»: ۱۱۳. ۲ ــ «مشواق»: ۳۵.

پیر مغان

معتکف گشتم از این پس به درِ **پیرمغان**
که به یک جرعه می از هر دو جهان سیرم کرد

دلدادهٔ میخانه و قربانیِ شُربیم
در بارگهِ **پیرمغان** پیرْ غلامیم

مرشد و راهنماست که قطبِ عالم است[1]. تصویر «پیرمغان»، ترکیبی است از «پیرطریقت» و «پیر می فروش»؛ و علاوه بر این دو نام، «پیر»، «پیر میکده»، «پیر میخانه»، «پیر خرابات» و ــ به تعبیر دیگر ــ «پیر گلرنگ»، «پیر پیمانه کش»، «پیر دُردی کش»، و «شیخ ما» نیز نامیده شده است... اسطورهٔ «پیرمغان» ساختهٔ طبع حافظ است[2].

از آنجا که بزرگانی از اهل عرفان و سلوک، قایل اند که مراد از پیرمغان، حضرت امیرمؤمنان ــ صلوات الله وسلامه علیه وعلی اولاده المعصومین ــ است[۳]، با عنایت به قراین و نقطه نظراتِ حضرت امام (س) تردید نباید داشت که منظورِ حضرتشان از پیرمغان، مولای متقیان و سالار عاشقان، علی ــ علیه السّلام ــ است. بزرگی از اهل معرفت، سالکی واصل، بر این نظر بود که حافظ ــ علیه الرّحمه ــ نیز از پیرمغان، مولا را اراده فرموده است؛ آن بزرگ می‌فرمود که حتّی در بیتِ

منم که گوشهٔ میخانه، خانقاه من است
دعای پیرمغان، وردِ صبحگاه من است

مقصود از «دعای پیرمغان»، دعای صباح* است و این بیت می‌رساند که خواجهٔ شیراز، دست کم در مقطعی از دوران حیات معنوی‌اش، هر بامداد به خواندنِ این دعا مقیّد بوده است[۴].

نیز ← پیر

۱ ــ «سجادی ج»: ۲۱۷. ۲ ــ «خرّمشاهی»: ۹۸، ۹۹. ۳ ــ دارابی: ۵۶. ٤ ــ افاضات استاد علاّمه، عارف شهیر، مرحوم حاج محمّد وجدانی طاب ثراه.

پیمانه

سر خم باز کن و ساغر لبریزم ده
که بجز تو سر پیمانه و پیمانش نیست

باده از پیمانهٔ دلدار هشیاری ندارد
بیخودی از نوش این پیمانه بیداری ندارد

بادهٔ حقیقت را گویند و چیزی را گویند که در وی مشاهدهٔ انوار غیبی و ادراک معانی کنند که دل عارف باشد[۱].

* یا مَنْ دَلَعَ لِسانَ الصَّباحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ... الخ

۱ ــ «سجّادی ج»: ۲۱۸، به نقل از «کشّاف»: ۱۵۵٤. و «دارابی»: ۵۰.

ترانه ← تصنیف

ترکتاز

لبریز کن از آن می صافی، سبوی من
دل از صفا به سوی بت ترکتاز کن

اثبات حضرت و جذبهٔ الٰهی[1]. به تعبیری دیگر، جذبهٔ الٰهی را گویند وقتی که سلوک مقدّم باشد به زحمت و مشقّت بسیار، و کار گشاده نشود؛ ناگاه جذبه‌ای در رسد، و کرده‌های وی قبول کند، و باقی احوال او تمام شود، و به مقصود برسد.[2]

۱ ــ «دارابی»: ۱۳۹. ۲ ــ «رشف الالحاظ»: ۵۹.

تسبیح

ذرّات جهان ثنای حق می‌گویند
تسبیح کنان لقای او می‌جویند

تسبیح، پاک و منزّه دانستن و به پاکی یاد کردن و همچنین دور شمردن است. پس تسبیح پروردگار یعنی ذات مقدّسش را از هر فعل و صفتی که لایق مقام و عظمتش نباشد، پاک و منزّه و از خیال و قیاس و گمان و وهم دورتر و برتر بدانیم[1].

عارف واصل، حقیقت «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ*» [و نیست از آنچه در جهان موجود است مگر اینکه به حمد خداوند تسبیح می‌گوید ولی تسبیح ایشان را شما در نمی‌یابید] را با جان خویش شهود می‌کند، از سراسر موجودات بانگ توحید و آوازهٔ تهلیل و تحمید می‌شنود. برای دریافت تفصیلی ← «چهل حدیث»: ٤۱۷ و ٦٥٤.

۱ ــ «نوین»: ۱٤۱.

* ۱۷: ٤٤

تصنیف

تار صلصل زد، نوا طوطی و گرم رقص سنبل
بس که روح افزا، طرب انگیز شد، بزم طرب گل
بر خلاف شیوهٔ معشوقگان، تصنیف خوان شد *

در لغت به معنی «گونه گونه ساختن» است. در اصطلاح سخنانی شعر مانند، مرکّب از پاره‌های مساوی یا نامساویِ اغلب دارای قافیه، و دارای وزن عروضی و هجایی و گاه بدون آن، که معمولاً همراه موسیقی خوانده می‌شود. امروزه این گونه سخنان را «ترانه» هم می‌گویند. ترانه در لغت به معنی «جوان خوشروی و تر و تازه» است و بالاخصّ شعرهایی است به وزن هجایی، شورانگیز و ضربی و سبک، از ۵ تا ۱۳ هجایی ویژهٔ جوانان و کودکان؛ که بیشتر، مردمان عوام می‌خوانده و می‌نواخته‌اند. این گونه شعر، پیش از رواج شعر عروضی در ایران معمول بوده است و هنوز نیز در میان مردم عامی در شهرستانها و روستاهای ایران مشاهده می‌شود.[1]

۱ ــ «مصاحب» و «دهخدا»: ذیل «تصنیف» و «ترانه» (با تلخیص).

تقدیر

دل درویش به دست آر که از سرّ الست
پرده برداشته آگاه ز تقدیرم کرد

اندازه و تعیین قدر و مقدار شیء است. گفته‌اند که خداوند در ازل، ذات و صفات همه چیز و مقدار آنها را دانسته و خواسته است و این، معنی تقدیر خداست؛ یعنی علم و ارادهٔ او تقدیر اوست[1].

در معنی عرفانی، ترک اختیار است و اینکه عارف بداند که آنچه خدا خواهد همان شود. خلق را در تقدیر بدایتی نباشد و لکن تقدیر از طرف حق، هدایت است و کسی که ترک کند تدبیر را، راضی به تقدیر شود و کسی که مشاهدهٔ مقدور کند، خود را بی اختیار دا ند.[2]

* از مسمّط بهاریّه.

حضرت امام (س) کلامی بلند در تبیین تقدیر دارد:

این حضرت [اعیان] همان حضرت قضاء الهی و قَدَر ربوبی است که هر صاحب مقامی در این حضرت به مقام مخصوص خود نایل آمده و استعدادها و پذیرشها در این مقام مقدّر می‌شود و این تقدیر، به واسطهٔ وجههٔ خاصّی است که فیض اقدس را با حضرت اعیان است. پس اعیان که در حضرت علمی ظهور می‌یابد، این ظهور همان تقدیر ظهور عینی او در نشئه خارجی است که ــ برحَسَب فرا رسیدن وقت و حصول شرایط ظهور ــ در عین خارجی ظهور می یابد.[۳]

۱ ــ «نسفی»: ۶۲ (با تصرّف و تلخیص). ۲ ــ «سجّادی ق»: ۲۵۳، نقل از «شرح کلمات باباطاهر»: ۲۴۷. عین عبارات باباطاهر چنین است: لَیْسَ لِلْخَلْقِ فِی التَّقْدیرِ بِدایَةٌ وَلٰکِنَّ التَّقْدیرَ لِلْحَقِّ هِدایَةٌ. مَنْ تَرَکَ التَّدْبیرَ رَضِیَ بِالتَّقْدیرِ. مَنْ شَهِدَ الْمَقْدورَ مِنَ اللّٰهِ بَقِیَ بِلا حَرَکَةٍ وَلَا اِخْتِیارٍ («توضیح»: ۱۷۹). ۳ ــ «مصباح الهدایة»: ۶۱.

تکبیر

تکبیر زنان روسوی محبوب کنم
از خرقه برون آیم و درویش شوم

بزرگ شمردن، به بزرگی موصوف کردن، خدای را به بزرگی یاد کردن، الله اکبر گفتن[۱]. در بیت فوق، تعبیر اخیر منظور است که در این ترکیب‌ها نیز به همین معناست: تکبیر گفتن، تکبیر کشیدن، تکبیر کردن و تکبیر زدن.

۱ ــ «دهخدا»: ذیل «تکبیر» (به اختصار).

تکفیر ــ کفر

دست آن شیخ ببوسید که تکفیرم کرد
محتسب را بنوازید که زنجیرم کرد

در اصل، چیزی را پوشاندن؛ اگر به خداوند نسبت داده شود در گذشتن از گناه[۱] یا گناه کسی را پاک کردن[۲]. در اصطلاح فقهی و کلامی، کسی را به بی‌دینی و کفر نسبت دادن، کسی را کافر خواندن؛[۳] و (در گذشته‌های نسبتاً دور) رسماً از یک جامعهٔ دینی بیرون کردن. سابق براین، که توجّه و حسّاسیّت مردم نسبت به مسایل دینی بیشتر بود، تکفیر در واقع سبب قطع رابطه با اجتماع بود. از تکفیر سوء استفاده‌های فراوان شده است؛ و چه بسا اشخاص بی گناه که از این راه به قتل رسیده‌اند. غالباً تکفیرهای سیاسی زیر پردهٔ تکفیر دینی صورت می‌گرفته است. از مواردی که در دو سدهٔ اخیر تکفیر کسی باعث قتل او شده است، ماجرای کشتن مشتاق در کرمان است. یغمای جندقی نیز در کاشان ــ به دلیل هزلی که دربارهٔ خانواده‌ای سرشناس و متنفّذ سروده بود ــ مورد تکفیر قرار گرفت که با حمایت مرحوم حاج ملاّ احمد نراقی (ره) از وی رفع مزاحمت شد.

در شعر امام، احتمال دو وجه برای این اصطلاح می‌رود: وجه اوّل ــ همان مصطلح فقه و کلام که در این صورت «شیخ»، اهل تحجّر و تقشّر است. وجه دوّم ــ مصطلح عرفانی منظور باشد که گفته‌اند کفر حقیقی، فنای عبد است.[۴] «نسفی» گوید:

ای درویش! معنای مطابقی کفر، پوشش است و پوشش بر دو قسم است: یک پوشش آن است که به واسطهٔ آن پوشش، خدای را نمی بینند و نمی‌دانند و این کفر مبتدیان است و این کفر مذموم است. دیگر پوشش آن است که به واسطهٔ آن پوشش، غیر خدای نمی بیند و نمی‌داند و این کفر منتهیان است و این کفر ممدوح است[۵].

لاهیجی هم به تبعیّت از شبستری ــ در «گلشن راز» ــ کفر حقیقی را در برابر اسلام مجازی، مدح کرده است و گوید: کفر حقیقی این است که به غیر وجود خداوند که وجود واحد حقیقی است، موجود دیگری نشناسد و به تعبیری دیگر. پوشیده شدن وجود کثرات و تعیّنات در وجود واحد حقیقی. در برابر اسلام مجازی که عبارت است از: وجود ممکنات را هم اعتبار کردن [و اصالت و استقلال دادن].[۶]

باخرزی در بیان معنا و فحوای عرفانی «کفر»، به مورد استعمال آن در اشعار استعاری و رمزی اشاره دارد؛ وی می‌نویسد:

... در اشعار، مراد از این لفظ، کفر دینی که ضدّ اسلام است نیست... و این لفظ کفر در مقام مدح و ذمّ آید. بقای صفات ذمیمه را در بنده تا توجّه او به غیر با دیدن غیر

حق در دارین، یا فاعلِ افعالْ غیرحق را دیدن، یا یکدیگر را به ربوبیّت قبول کردن و طاعت داشتن، این جمله ــ کفر و شرک مذموم است در طریقت. و امّا کفر محمود آن است که دارین و منزلین را بر دل خود پوشانی، و کافر طاغوت نفس خود شوی تا او مستور فنای صفات خود و استعداد ذاتی خود گردد، و هستی او هیچ نماند؛ آن گه سرّ هویت الله پدید آید و حقیقت ایمان عیان گردد.[7]

مرحوم فیض کاشانی (ره) بیانی نزدیک به بیان لاهیجی دارد منتها با وضوحی بیشتر کفر حقیقی عبارت است از پوشیدن وجود کثرات و تعیّنات به وجود حقّ، و این کفرِ عارفان است و این بعینه نزد ایشان معنی اسلام حقیقی و ایمان است[8].

در صورت احتمال وجه ممدوح برای لفظ «تکفیر» در شعر حضرت امام (س)، «شیخ» مصداقی دیگر می‌یابد کما هو حقّه، فتأمّل.

۱ ــ «دهخدا»: ذیل «تکفیر». ۲ ــ «اقرب الموارد»: ذیل همین لغت. ۳ــ «دهخدا»: همان جا. ٤ــ «کشّاف»: ۱۲۵۲. ۵ــ «نسفی»: ٤٤. ٦ــ «سجّادی ج»: ۹۰، به نقل از «لاهیجی»: ٦٤۲ــ ٦٤٤ (با اندک تلخیص و تصرّف ما). ۷ــ «اوراد»: ۲۵۲. ۸ــ مشواق: ٤۱.

توبه

او را بـــه شـــرابـــخـــانـــه آورد
تـــا تـــوبـــه کـــنـــد بـــه دســـت پـــیـــری

بیداری روح است از بی‌خبری و غفلت که مبدأ تحوّل و سرمنشأ تغییر راه زندگانی طالب است[1]. خواجه نصیرالدّین طوسی (ره) در «اوصاف الاشراف» گوید:

معنی توبه، رجوع از گناه باشد؛ و اوّل باید دانست که گناه چه باشد تا از او رجوع کنند. و باید بدانند که افعال بندگان بر پنج قسم باشد:

اوّل ــ فعلی که باید کرد و نشاید که نکند.

دوّیم ــ فعلی که نباید کرد ونشاید که کند.

سیّم ــ فعلی که کردن آن از ناکردن بهتر باشد.

چهارم ــ فعلی که ناکردن آن از کردن بهتر بود.

پنجم ــ فعلی که کردن و ناکردن او یکسان بود.

و گناه، ناکردنِ فعلی بود که از قسم اوّل باشد و کردنِ فعلی که از قسم دوّیم باشد. و از آن همه، عاقلان را توبه واجب باشد؛ و اینجانه اقوال و افعال جوارح ــ تنها ــ می‌خواهیم بل جمیع افکار و اقوال و افعال می‌خواهیم که تابع قدرت و ارادت هر عاقلی باشد. امّا ناکردن فعلی که از قسم سیّم باشد و کردن فعلی که از قسم چهارم باشد ترک اَوْلیٰ باشد و از معصومان، ترک اوْلیٰ ناپسندیده باشد و توبهٔ ایشان، از ترک اَوْلی باشد. و اهل سلوک را التفات به غیر حقّ ــ تعالیٰ ــ که مقصد ایشان است گناه باشد ایشان را و از آن توبه باید کرد. پس توبه سه نوع است:

ــ توبهٔ عام، همهٔ بندگان را؛

ــ توبهٔ خاص، معصومان را؛

ــ توبهٔ اخصّ، اهل سلوک را.

و توبهٔ عصاة امّت از قسم اوّل است، و توبهٔ آدم (ع) و دیگر انبیاء از قسم دوّم بود، و توبهٔ پیغمبر (ص)... از قسمت سوّم.

... و امّا توبهٔ اخصّ از دو چیز بود: یکی از التفات سالک به غیرمطلوب، و به این سبب گفته‌اند: اَلْیَمینُ وَالشِّمٰالُ مَضَلَّتٰانِ؛ و دوّم از عود به مرتبه‌ای که از آن مرتبه ترقّی باید کرد، به التفات بدان مرتبه بر وجه رضا، به اقامت در آنچه این جمله ایشان را گناه باشد. و به این سبب گفته‌اند: حَسَنٰاتُ اْلأَبْرٰارِ سَیِّئٰاتُ الْمُقَرَّبینَ؛ و ایشان را از آن گناه به توبه و استغفار و ترک اصرار و ندامت بر فدات گذشته و تضرّع به حضرت آفریدگار ــ تعالیٰ و تقدّس ــ پاک باید شد.[۲]

[ابومحمّد رُوَیْم] گفت: توبه آن است که توبه کنی از توبت[۳]!

برای تفصیل این مقال ← «چهل حدیث»: شرح حدیث ۱۷.

۱ ــ «رجایی»: ۶۰. ۲ــ «اوصاف»: ۱۶ــ ۱۸ و ۲۳. ۳ــ «تذکره»: ٤۸۶.

توفیق

جامی بنوش و بر در میخانه شاد باش
در یاد آن فرشته که توفیق داد باش

موافق گردانیدن خدا اسباب را موافق خواهش بنده تا آن خواهش او سرانجام یابد. استعمال لفظ توفیق در به هم رسیدن اسباب امور خیر باشد نه امور شر. در اصطلاح، توفیق آن است که خدای ــ تعالیٰ ــ کار بنده را موافق آنچه دوست دارد و به آن خشنود است قرار دهد.[1]

قونوی گوید: توفیق را بدایت، وسط و نهایتی است. بدایت توفیق اسلام است؛ یعنی انقیاد کلّی که مستجمع مقامات تفویض و توکّل و تسلیم و رضاست. و وسط آن ایمان است به آنچه رسول اکرم (ص) آورده است. و غایت آن احسان، برحسب مراتب آن است. اسلام، حافظ اموال است و ایمان، حافظ نفوس و احسان، حافظ ارواح است از رؤیت اغیار و اشباح[2].

مفادّ شعر حضرت امام (س)، مُشعِر است به اشاراتی که در قرآن کریم پیرامون ملائکه و یاری آنان به مؤمنان شده است، از جمله:

۱ ــ آل عمران (۳): ۱۲٤ و ۱۲۵.

۲ ــ انفال (۸): ۹ و ۱۲.

۳ ــ مؤمن (٤۰): ۷ و ۸

٤ ــ نجم (۵۳): ۲٦

برای استحضار بیشتر، ۳ آیه از سورهٔ مبارکهٔ «مؤمن» (٦ و ۷ و ۸) را، که حاوی دعای ملائکه برای مؤمنان است، در اینجا می‌آوریم تا وسیلهٔ توفیق قرار گرفتن فرشتگان، که در شعر امام (س) بدان اشاره شده است، بهتر مفهوم گردد:

«اَلَّذینَ یَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ یُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیُؤْمِنُونَ بِهِ وَ یَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذینَ اٰمَنُوا: رَبَّنا وَسِعْتَ کُلَّ شَیْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً، فَاغْفِرْ لِلَّذینَ تابُوا وَاتَّبَعُوا سَبیلَكَ وَقِهِمْ عَذابَ الْجَحیمِ رَبَّنا وَاَدْخِلْهُمْ جَنّاتِ عَدْنٍ الَّتی وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ اٰبائِهِمْ وَاَزْواجِهِمْ وَذُرِّیّاتِهِمْ، اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزیزُ الْحَکیمُ / وَقِهِمُ السَّیِّئاتِ، وَمَنْ تَقِ السَّیِّئاتِ یَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ، وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظیمُ» [آن فرشتگان که

عرش و پیرامونیانش را حمل می‌کنند، پروردگارشان را به سپاس و نیایش تسبیح گو هستند و بدو می‌گروند و برای کسانی که ایمان آورده‌اند (چنین) استغفار می‌کنند: پروردگارا! علم و رحمت تو همه چیز را شامل است، پس بیامرز آنان را که توبه کردند و راهت را پیروی نمودند و از عذاب دوزخ نگاهشان دار / خدایا! آنان و شایستگانِ از والدین‌شان و همسران‌شان و فرزندانشان را در آن بهشتهای جاودان ــ که وعده‌شان کردی ــ وارد کن، که به راستی تویی عزّتمند و حکیم (خدایا!) آنان را از بدیها باز دار که هر که را در چنین روز (قیامت) تو از بدیها حفظ کنی، او را ــ حقیقتاً ــ بخشیده‌ای و رحمت عطا فرموده‌ای، و این است آن کامیابی بزرگ.]

۱ ــ «منطق الطّیر»: ۳۲۳ (تعلیقات). ۲ ــ «سجّادی ج»: ۲۷۱ و ۲۷۲، به نقل از «مصباح الانس» قونوی: ۷.

ثریّا

در طرب خورشید و مه، در رقص و در عشرت ثریا
بس که اسباب طرب گردید از هرسو مهیّا

یا پروین، دستهٔ معروفی از ٦ ستارهٔ درخشان در صورت فلکی ثور، که علامت سوّمین منزل از منازل قمر است. از جنبهٔ نجومی، ثریّا خوشه‌ای گشاده است. کمتر دسته‌ای از ستارگان به اندازهٔ ثریّا در ادبیّات و اساطیر مورد توجّه بوده است. عرب‌ها معتقد بودند بارانی که هنگام طلوع ثریّا ببارد، نشانهٔ ارزانی و سبب کثرت گیاه است؛ و احتمالاً وجه تسمیهٔ آن به ثریّا به همین مناسبت است.[۱]

۱ ــ «مصاحب»: ذیل «ثریا» (با تلخیص).

جام

برگیر جام و جامهٔ زهد و ریا درآر
محراب را به شیخ ریاکار واگذار

هشدار ده به پیر خرابات از غم
ساقی ز جام باده مرا کرد هوشیار

من خواستار جام می از دست دلبرم
این راز با که گویم و این غم کجا برم؟!

احوال[۱] و دل سالک را گویند[۲] که مالامال از معرفت است. و نیز گفته‌اند مراد از جام، بدن و از باده، تصفیهٔ بدن است که عارف کامل از جام بادهٔ الٰهی نوشد و سرمست از توحید گردد[۳]. و نیز از تجلّیات افعالی به جام تعبیر کنند.[۴]

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۱۱. ۲ــ «دارابی»: ۱۴۰. ۳ــ «سجّادی‌ق»: ۱۴۸. ٤ــ «مشواق»: ۳۰.

جام جم

سخن ز تخت سلیمان و جام‌جم نزنید
که تاج خسروکیْ را من گدا دارم

یا جام جهان‌بین یا جام جهان‌نما، بنابر اساطیر ایرانی، جامی بود که جمشید همهٔ جهان را در آن می‌دید. بنابر روایت «شاهنامه»، کیخسرو برای آگاهی یافتن از کار بیژن هنگام نوروز در آن نگریست و بیژن را در بُن چاهی در توران زمین دید و رستم را به رهانیدن او فرستاد[۱].

در تعبیر عرفانی ــ مانند آنچه در شعر حافظ آمده که «سالها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد» ــ گاهی به دل عارف تعبیر کرده‌اند و گاه به باطن انسان کامل. تعبیری لطیف را که معارفی ماورایی در آن موج می‌زند، نسفی در «انسان کامل» آورده است:

سالک چون به مرتبهٔ عشق رسد و به آتش عشق پاک سوخته شود، وی را با اهل جبروت مناسبت پیدا آید. چون به مرتبهٔ عشق رسید، آینهٔ دل وی چنان پاک و صافی و ساده و بی‌نقش شود که جام جهان‌نمای و آیینهٔ گیتی‌نمای گردد تا هر چیز که در دریای جبروت روانه شود تا به ساحل وجود آید، پیش از آنکه به ساحل وجود رسد،

عکس آن بر دل سالک پیدا آید[۲].

۱ ــ «فرهنگ»: ذیل «جام جم». ۲ ــ «نسفی»: ۱۷۳.

جان

سایه افکن بر سرم ای سرو بستان نکویی
تا که جانم از جهان آمادهٔ پرواز گردد

جان در هوای دیدن دلدار داده‌ام
باید چه عذر خواست، متاع دگر نبود

خزان و زردی آن را نهم در پشتِ سر روزی
که در گلزار جان، از گلعذار خود خبر گیرم

از دیدهٔ عاشقان نهان کی بودی؟
فرزانهٔ من! جدا ز جان کی بودی؟

مراد، روح انسانی است و کنایه از نفس رحمانی و تجلیّات حق است.[۱] جوهری است مجرّد که تن در قبضهٔ تصرّف اوست و منزّه از جهات و ابعاد است، چرا که از عالم امر است و نهایت نمی‌پذیرد[۲].

برخی، آنرا همان «نَفْس» دانسته‌اند که حکمای پیش از ملاّصدرا، آنرا «روحانیّة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌دانستند و صدرالمتألهین به اثبات رساند که «جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاء» است و به قول حاجی سبزواری:

آلنَّفْسُ فِی الْحُدوثِ جِسْمانیة وَفِی الْبَقا تَکُونُ روحانیة[۳]

مولانا بر آن است که روح و جان در حقیقت غیر از دانش و بینش نیست، و هر که دانش و عرفان او بیشتر باشد، جان او بیشتر است و بدین سبب افراد بشر نیز در داشتن جان و نفس ناطقه گونه گون اند[۴].

«گلزار جان» در شعر امام (س)، گشادگی و بسط روح است که قابلیّت تجلّی پیدا کرده است و در واقع، اتّصال به همان «نیستان»ی است که مولانا از آن سخن می‌گوید.

عارف شهیر، خواجه عبدالله انصاری، بیانی لطیف در گفت و گوی «جان» و «دل» دارد که ورای لطافت شاعرانهٔ آن، سرشار از حقایق عِلوی و معارف الهی است:

روز ازل، میان جان و دل قصّه‌ای برفت که نه آدم و حوّا بود، نه آب و گل؛ حق حاضر بود، حقیقت حاصل. دل پرسید، جان پاسخ داد. دل را واسطه در میان بود ولی جان را خبر، عیان بود. دل هزاران مسئله از هرجا و هرچیز پرسید و جان همه را پاسخ داد. در یک سو، نه دل از پرسش سیر شد و نه جان از پاسخ. هر چه دل از خبر پرسید، جان از عیان گفت؛ تا دل با عیان بازگشت و خبر را فرا آب داد!

دل از جان پرسید: وفا چیست؟ گفت: عهد دوستی را درمان بستن. پرسید: فنا و بقا چیست؟ گفت: فنا از خودیِ خود برستن و بقا به حق پیوستن. پرسید: بیگانه و مزدور و آشنا کیست؟ گفت: بیگانه آنکه رانده شده و مزدور آنکه در راه مانده شده و آشنا آنکه خوانده شده. پرسید: عیان و مهر و ناز چیست؟ گفت: عیان، رستاخیز است و مهر، آتش خون‌آمیز و ناز، نیاز را دست‌آویز. دل گفت: بیفزا. جان گفت: عیان با بیان بدساز است و مهر با غیرت انباز، و آنجا که ناز است قصّه دراز است! دل گفت: بیفزا. جان گفت: عیان شرح نپذیرد، مهرِ خفته را به راز گیرد و نازندهٔ به دوست هرگز نمیرد. دل از جان پرسید: کس به خود به این روز رسید؟ جان گفت: از حق پرسیدم، فرمود: یافتِ من به عنایت است، و پنداشتن که به خود می‌توان به من رسیدن جنایت است.

در اینجا سخن میان جان و دل به سر رسید و حق، سخن در گرفت و جان و دل شنوا شدند تا سخن، عالی شد و جا از شنونده خالی! اکنون نه دل از ناز دمی بیاساید و نه جان از لطف و عنایت؛ دل در قبضهٔ کرم است و جان در کَنَف حرم؛ نه از دل نشان پیدا و نه از جان اثر هویدا! در هست و نیست، کَرَم است و در عیان، خبر. و سرتاسر قصّهٔ جان و دل، توحید است و بس[۵].

۱ــ «سجّادی ق»: ۱۵۱. ۲ــ «کـی منش»: ۳۶۲ و ۳۶۳ (با تصرّف و تلخیص). ۳ــ برای تفصیل ــــ «اسفار»، سفر چهارم و «شرح

منظومه»، همین مبحث. ٤ــ «مولوی نامه ۱»: ۱۰٤ــ ۱۰۱ (با تلخیص و تصرّف). ۵ــ «کشف الاسرار»: ذیل آیهٔ ۵ سورهٔ بقره (با کمی تصرّف).

جانان

عاشقان روی **جانان** جمله بی‌نام و نشان‌اند
نامداران را هوای او دمی بر سر نیامد

اگر دل بسته‌ای بر عشق **جانان**، جای خالی کن
که این میخانه هرگز نیست جز مأوای بی دلها

محبوب و معشوق. جانان در آثار عرفا، ذات اقدس الٰهی به صفت قیّومی است. به عبارتی صفت قیّومی را گویند که همهٔ موجودات، قایم به اوست که اگر این دقیقه به موجودات پیوسته بودی، هیچ چیز بقا نیافتی[1]. عالمِ لاهوت را در لسان عرفا «جانان» گویند[2].

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۷٦ و «سجّادی ق»: ۱۵۱، به نقل از «کشّاف اصطلاحات الفنون»: ۱۵۵۵. ۲ ــ «سیر و سلوک» (حواشی با تصرّف): ۹۳.

جبروت

فاطی که طریق ملکوتی سپرد
خواهد ز مقام **جبروتی** گذرد

عبارت از عالم عقول[1] یا عالم عقول کلّیه[2] است که آنرا عالم عقل، عالم روح، عالم تجرّد از مادّه و صورت نیز گویند[3]. اکثر فلاسفه، عالم جبروت را عالم اوسط و برزخ می‌دانند ولی ابوطالب مکّی آنرا عالم اسماء و صفات الٰهیّه می‌داند[4]. در اصطلاح عرفا،

مراد از جان و روح، عالم عقل و جبروت است[۵].

نَسَفی می‌گوید: عالم جبروت، ذات عالم ملک و ملکوت است. و عالم ملک و ملکوت، وَجْهِ عالم جبروت است. عالم جبروت، کتاب مجمل است و عالم ملک و ملکوت، کتاب مفصّل است. عالم جبروت، تخم است و عالم ملک و ملکوت، درخت است؛ و معدن و حیوان و نبات، میوهٔ این درخت‌اند. حقیقت این سخن آن است که عالم جبروت، مبدأ عالم ملک و ملکوت است و عالم ملک و ملکوت، از عالم جبروت پیدا آمدند و موجود گشتند. و هر چیز که در عالم جبروت پوشیده و مجمل بودند، جمله در عالم ملک و ملکوت ظاهر شدند و مفصّل گشتند و از عالم اِجمال به عالم تفصیل آمدند و از مرتبهٔ ذات به مرتبهٔ صفات رسیدند.[۶]

نیز ← **ملکوت، ناسوت، عوالم کلیّه**

۱ ـ قول حاجی سبزواری. ۲ ـ قول ملاّصدرا، «علوم عقلی»: ۱۸۹ (با تصرّف). ۳ ـ «سیر و سلوک» (حواشی با تصرّف): ۹۳. ٤ ـ «علوم عقلی»: ۱۸۹ (با تصرّف). ۵ ـ «سیر و سلوک»: ٤۹ (حواشی). ٦ ـ «نسفی»: ۱۵۸.

جبال ـ جبل ← طور

جَحیم

تابشی از لطف آن، بهشتِ مُخَلَّد

سایه‌ای از قهر این، جحیم مُقَعَّر

یکی از نامهای دوزخ است، متّخذ از قرآن کریم، از جمله: «وَبُرِّزَتِ الْجَحیمُ لِلْغاوینَ» [و دوزخ برای گمراهان ظاهر شد] «فَإِنَّ الْجَحیمَ هِیَ الْمَأْویٰ» [پس حقیقتاً دوزخ جایگاهش هست]، «وَإِذَا الْجَحیمُ سُعِّرَت» [و آنگاه که دوزخ افروخته شود][۱].

۱ ـ آیات به ترتیب ← ۲٦: ۹۱ و ۷۹: ۳۹ و ۸۱: ۱۲.

جَرَس

با تو هستم، ز تو هرگز نشدم دور ولی
چه توان کرد که بانگ جَرَسی نیست مرا

این همه غلغل و غوغا که در آفاق بود
سوی دلدار روان و همه بانگ جَرَس است

ورود خطاب الٰهی است به دل با نوعی قهر و غلبه؛ و از این جهت است که پیغمبر ــ صلّی الله علیه و [آله] وسلّم ــ وحی را به آواز درای و جرس تشبیه فرموده است؛ چه، کشف تفصیل احکام از بطائن غموض اجمال، در نهایت سختی و صعوبت است[1].

در «حافظ انجوی» ذیل این بیت:

کس ندانست که منزلگه مقصود کجاست
این قَدَر هست که بانگ جرسی می‌آید

این نکته را استاد انجوی از جلد اوّل «مقدّمهٔ ابن خلدون» به ترجمهٔ مرحوم استاد محمّد پروین گنابادی، ص ۱۷٤ نقل کرده است:

از پیامبر (ص) کسی دربارهٔ چگونگی وحی پرسش کرد؛ در پاسخ فرمود: گاهی آوازی چون انعکاس بانگ جرس به گوشم می‌رسد[2].

۱ ــ «گوهرین ٤»: ٤٢، به نقل از «تعریفات»: ٦٦ و ٢٤٢. ٢ ــ «انجوی»: ۱۱۱.

جرعه

معتکف گشتم از این پس به در پیر مغان
که به یک جرعه می از هر دو جهان سیرم کرد

یک آشام از آب و شراب و مانند آن، و در اصطلاح اسرار مقامات که در سلوک از سالک پوشیده مانده باشد[1]. نیز خصوصیّت تجلّی وجودی را گویند که در جمع ذرآت به ظهور رسد.[2]

۱ ــ «کشّاف»: ۲۳۱ (با اندکی تصرّف). ۲ ــ «مرآت»، به نقل از «گوهرین ٤»: ٤٣.

جُغد

طوطی باغ محبّت نرود کلبهٔ جغد
باز فردوس کجا کلب معلّم باشد

جغد در فرهنگِ اسلامی و ایرانی به نحوست مشهور است[۱]. در اساطیر آمده است که وقتی دیوان، پشنگ پسر کیومرث را بر کوه دماوند بکشتند و او بدون آنکه بداند غمی در دل احساس کرد، برخاست تا به دیدار پسر برود. در راه جغد را دید که پیش وی آمد و چندبار بانگ کرد و پرید. کیومرث با خود اندیشید که خروش این مرغ به گزاف نیست. چون بر کوه شد فرزند را کشته یافت. جغد را نفرین کرد؛ از این رو، مردم او را شوم دارند.[۲] در ادب ما، جایگاه جغد همواره درخرابه هاست. «کلبهٔ جغد» در بیت فوق، احتمالاً اشاره به عالم خاک و ماده، دنیا و چون آن است.

۱ ــ «اساطیر»: ۱٦٤ (با اندکی تلخیص و تصرّف). ۲ ــ همان، به نقل از «تاریخ بلعمی»، تألیف ابومحمّدبن محمّدبن بلغمی، به تصحیح ملک‌الشّعرای بهار، به کوشش پروین گنابادی، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۱۵.

جلوه

تا جلوهٔ او جبال را دک نکنند
تا صعق، تورا زخویش مُنْدَک نکنند

پیوسته خطاب «لَنْ تَرانی» شنوی
فانی شو، تا خود از تو منفک نکنند

طور و شجر است و جلوهٔ روی نگار
یاران، این است حاصل درویشان

ای جلوهٔ کامل آنا الْحَق
در عرش مُرَقّع جهانی

دک کن جَبَل خودیّ خود، چون موسیٰ
تا جلوه کند جمال او بی «اَرِنی»

این همه ما و منی، صوفی درویش نمود
جلوه‌ای! تا من و ما را ز دلم بزدایی

همان تجلّیات است[1]. و انوار الٰهی را گویند که بر دل سالک عارف، ساطع گردد و او را واله و شیدا کند؛ عالم و آدم ــ همه ــ جَلَوات انوار حق ــ تعالیٰ ــ است و همه، اشعّه و پرتوی از نور وجودند که در مرتبت تفصیل به طور مختلف نمودار گردیده‌اند.[2]

در آغاز بی زمان، خداوند که حسن بی پایان دارد، به اقتضای حبّ ذاتی و جمال جلوهٔ خویش که آیینه می جست و می‌خواست که از کنز مخفی [مرتبهٔ عماء و غیب الغیوبی] به مرحلهٔ شناختگی [معروفیّت اسماء و صفات] برسد، تجلّی ذاتی یافت*، و فَیَضانِ فیض اقدس، صورت علمی یا اعیان ثابتهٔ ماهیّاتِ جملهٔ ممکنات، از جمله عشق را، پدید آورد و سپس با تجلّی دوّم، عشق پیدا شد، یعنی از وجود غیبی علمی بیرون آمد و وجود عینی خارجی پیدا کرد و در همهٔ هستی سَرَیان یافت و هستی را یکباره در آتش خود، یعنی عشق انسانها به یکدیگر (عشق مجازی) و عشق به خداوند (عشق حقیقی) شعله‌ور ساخت.[3]

مرتبه ای از تجلّی، ظهور اسرار غیوب است بر قلوب صاحبدلان؛[4] که یا جلالی است و یا جمالی. تجلّی جلالی، آن است که موجب قهر و غضب و بُعد باشد؛ و تجلّی جمالی، آن است که مستلزم لطف و رحمت و قُرب باشد، و هر جمالی مستلزم جلالی است و در پس پردهٔ هر جلالی، جمالی است[5]. امام (س) فرماید:

... أَلا إنَّ الْقُلُوبَ مُخْتَلِفَةٌ فی بُروزِ التَّجَلِّیاتِ فیها؛ فَرُبَّ قَلْبٍ عِشْقِيٍّ ذَوْقِيٍّ تَجَلّیٰ عَلَیْهِ رَبُّهُ بِالْجَمالِ وَالْحُسْنِ وَالْبَهاء، وَقَلْبٍ خَوْفِيٍّ تَجَلّیٰ عَلَیْهِ بِالْجَلالِ وَالْعَظَمَةِ وَالْکِبْرِیاء وَالْهَیْبَةِ؛ وَقَلْبٍ ذُووَجْهَتَیْنِ تَجَلّیٰ عَلَیْهِ بِالْجَلالِ وَالْجَمالِ

* کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَأَحْبَبْتُ أنْ اُعْرَف، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَف (حدیث قدسی)

وَالصِّفٰاتِ الْمُتَقٰابِلَةِ، أَوْ تَجَلّٰى عَلَيْهِ بِالْإِسْمِ الْأَعْظَمِ الْجٰامِعِ[۶]. [قلوب، در بروز تجلّیات حق در آنها، گونه گون اند: قلبی عشقی و ذوقی است و خداوند با جمال و حسن و بهاء بر او تجلّی می‌کند، و قلبی خوفی است و خداوند با جلال و عظمت و کبریاء و هیبت بر آن متجلّی می‌شود، و قلبی است که هر دو وجه را داراست و خداوند با جلال و جمال ــ هر دو ــ و صفات متقابل بر او تجلّی دارد، و یا تجلّی حق بر او به اسم اعظم جامع است]. امام (س) این مقام را مختصّ خاتم الانبیا (ص) می‌دانند؛ چنانکه در میان پیامبران اولوالعزم، موسیٰ (ع) در معرض تجلّی جلال بود و عیسیٰ (ع) در مقام تجلّی جمال قرار داشت.

تجلّیات، من حیث مراتب سلوک، بر چهارگونه است:

اوّل ــ تجلّیات فعلیّه؛ و آنچنان است که سالک، فعلی را که از او سر می‌زند از خود نمی‌بیند بلکه اجمالاً از موجودی دیگر می‌یابد. یا آنکه فعلی را که از مردم سر می‌زند، آنرا از آنها نمی‌بیند بلکه آن را قایم به دیگری ادراک می‌کند؛ مثل آنکه ادراک کند تمام حرکات و سکون و رفت و آمد و تکلّم مردم، همه و همه قایم به یک ذات است و بس. [و علامت آن، قطع نظر از افعال خلق و اسقاطِ اضافتِ خیر و شرّ و نفع و ضرّ بدیشان، و استواء مدح و ذمّ و قبول و ردّ خلق است[۷].]

دوّم ــ تجلّیات صفاتیّه؛ و آنچنان است که سالک، صفتی را که راجع به اوست از خود نمی‌بیند بلکه اجمالاً از ذات دیگری ادراک می‌کند؛ مثلاً سخنی را که می‌شنود، خود را شنونده نمی‌یابد بلکه سامع را دیگری می‌بیند. و همچنین نسبت به صفات دیگر. و همچنین صفاتی که در سایر افراد است، همهٔ آنها را از علم و قدرت و سمع و بصر و حیات، از دیگری ادراک می‌کند. [و علامت آن، اگر ذات قدیم به صفاتِ جلال تجلّی کند، از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خضوع و خشوع بود: إِذٰا تَجَلَّى اللّٰهُ لِشَيْءٍ خَشَعَ لَهُ؛ و اگر به صفاتِ جمال تجلّی کند، از رأفت و رحمت و لطف و کرامت، سرور و انس بود.[۸]]

سوّم ــ تجلّیات ذاتیّه؛ و آنچنان است که سالک، صفت را با قیّوم آن ــ معاً ــ به طور اسم ادراک می‌کند؛ مثلاً در موقعی که می‌شنود، سمیع و شنونده را ذات دیگر می‌یابد و حیّ و علیم و بصیر و قدیر را دیگری ادراک می‌کند. و همچنین در بقیّهٔ موجودات و سایر افراد مردم، اسماء را از آنها نمی‌بیند، که همهٔ اسماء را اسم خدا می‌یابد.

چهارم ــ تجلّی ذات؛ و آنچنان است که سالک، اصل حقیقت وجود خود را یا موجود دیگر یا همهٔ موجودات را از ذات اقدس حقّ می‌بینند. و در بعضی از اصطلاحات، این تجلّی را نیز تجلّیات ذاتیّه گویند[۹]. [وعلامتش ــ اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود ــ فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن؛ و آن را صَعْقَه خوانند، چنانکه حال موسی ــ علیه السّلام ــ که او را بدین تجلّی از خود بستدند و فانی کردند.[۱۰]]

۱ ــ «دارابی»: ۱۴۰. ۲ــ «سجّادی ق»: ۱۵٤ (با تصرّف). ۳ــ «خرّمشاهی»: ۶۰۲. ٤ــ «طبسی»: ۹۱. ۵ــ «لاهیجی»: ۵۵۲ (با کمی تصرّف). ٦ ــ «دعای سحر»: ٤٦. ۷ــ «مصباح کاشانی» طبع تهران: ۱۳۱ وطبع هند: ۹۹. ۸ــ همان، ط تهران: ۱۳۰ وط هند: ۹۹. ۹ــ «سیر و سلوک»: ۱٦۰ و ۱٦۱ (حواشی). ۱۰ــ «مصباح کاشانی» ط تهران: ۱۳۰ وط هند: ۹۹.

جنّ

وه چه افراشته شد در دو جهان پرچم عشق
آدم و جنّ و مَلَک مانده به پیچ و خم عشق

جنّ در عرف قرآن موجودی است با شعور واراده که به اقتضای طبیعتش، از حواسّ بشر پوشیده است و مانند انسانْ مکلّف و مبعوث در آخرت و مطیع و عاصی و مؤمن و مشرک و... است و خلاصه دوش به دوش انسان است؛ تنها فرقشان این است که انسان محسوس و جن غیرمحسوس است. از قرآن کریم برمی آید که:

۱ ــ جن از آتش آفریده شد و انس از خاک ← ۲۷:۱۵ و ۱۵:۵۵
۲ ــ جن مانند انسان مکلّف به اعمال است ← ۵٦:۵۱ و ۱۳۰:٦
۳ ــ گناهکاران و کفّار جن همچون انسانها اهل جهنّم اند ← ۱۳:۳۲.
٤ ــ جن همچون انسان می‌میرد و از بین می‌رود و گروهی جای گروهی را

می‌گیرند ← ۲۵:۴۱.

۵ ــ جن ما را می‌بیند ولی ما جن را نمی‌بینیم ← ۲۷:۷[1]

در «ینابیع» آمده است که اهل عقل سه صنف اند: ملائکه، جن و انسان. ملائکه از نور آفریده شده‌اند، انسان از خاک و جن از آتش[2].

۱ ــ «قاموس ۲»: ۶۲ ــ ۶۴ (با تلخیص و تصرّف). ۲ ــ «گوهرین ٤»: ۷٤.

جنّت

مده از جنّت و از حور و قصورم خبری
جز رخ دوست نظر سوی کسی نیست مرا

تو راه جنّت و فردوس را در پیش خود دیدی
جدا گشتی ز راه حق و پیوستی به باطل‌ها

یا بهشت، موعود نیکوکاران و پرهیزکاران در سرای دیگر، و نیز مأوای اوّلیهٔ آدم و حوّا. پیش از آنکه به نوع نگاه عارف به بهشت اشاره کنیم، بیانی را از حضرت امام (س) نقل می‌نماییم که ترسیمی واضح از بهشت و جهنّم است:

بالجمله، صورت بهشت و جهنّم جسمانی همان صور اعمال و افعال حسنه و سیّئه بنی آدم است که در آن عالم به آنها رجوع کنند؛ چنانچه در آیات شریفه نیز به آن اشاره و تلویح شده، مثل قول خدای ــ تعالیٰ: «وَ وَجَدُوا مٰا عَمِلُوا حٰاضِراً» و قوله: «إِنَّمٰا هِيَ أَعْمٰالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ». و تواند بود که عالم بهشت و جهنّم، دو نشئه و دار مستقلّی باشند که بنی آدم به حرکات جوهریّه و سوقهای ملکوتی و حرکات ارادیّهٔ عملیّه و خُلقیّه به سوی آنها مسافرت می‌کنند؛ گرچه هر یک از آنها حظوظشان از صور اعمال خودشان باشد.

و بالجمله، عالم ملکوتِ اعلیٰ عالم بهشت است که خود عالم مستقلّی است و نفوس سعیده سوق [داده] می‌شود به سوی آن؛ و عالم جهنّم ملکوت سُفلیٰ است که نفوس شقیّه به سوی آن مسافرت کند. ولی آنچه به آنها در هر یک از دو نشئه رجوع

می‌کند، صورت بهیّهٔ حسنه یا مولمهٔ مُدْهشهٔ اعمال خود آنهاست. و به این بیان جمع بین ظواهر کتاب و اخبار، که به حسب ظاهر متخالف نماید، شود و نیز موافق با برهان و مسلک اهل معرفت است[1]. و با نظر به مراتب بهشت فرماید:

جنّات نیز به تقسیم کلّی سه جنّت است: یکی جنّت ذات، که غایت علم بالله و معارف الهیّه است؛ و دیگر جنّت صفات، که نتیجهٔ تهذیب نفس و ارتیاض آن است؛ و سوّم جنّت اعمال، که صورت قیام به عبودیّت و نتیجهٔ آن است. و این جنّاتْ معموره و آبادان نیستند؛ چنانچه ارض جنّت اعمال قاع (صاف و هموار) است چون اراضی نفس در اوّل امر. و آبادان و عمران آنها تابع عمران و آبادانی نفس است. چنانچه اگر مقام غیب نفس تعمیر به معارف الهیّه و جذبات غیبیهٔ ذاتیّه نشود، بهشت ذات و جنّت لقاء از برای انسان حاصل نشود. و اگر تهذیب باطن و تحلیهٔ سرّ نگردد و عزم و اراده قوی نشود و قلب مجلای اسماء و صفات نگردد، بهشت اسماء و صفات، که جنّت متوسّطه است، برای انسان نباشد. و اگر قیام به عبودیّت نکند و اعمال و افعال و حرکات و سکنات او مطابق دستورات شرایع نباشد، بهشت اعمال که «فیهٰا ما تَشْتَهیهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْیُنُ» می‌باشد، از برای اونیست[2].

عبارتی در «حلیة الاولیاء» از قول بایزید آورده است که چکیدهٔ نظر عارفان در خصوص بهشت است: «أَلْجَنَّةُ لٰا خَطَرَ لَهٰا عِنْدَ الْمُحِبّینَ، وَأَهْلُ الْجَنَّةِ مَحْجُوبُونَ بِمَحَبَّتِهِمْ» یعنی بهشت در نزد اهل محبّت دارای اهمیّت و ارزشی نیست، و اهل بهشت به علّت علاقه و محبّتی که به آن دارند از لقای خدا در حجاب‌اند و محبّت آنها به غیرخدا ــ که همان بهشت است ــ حجاب آنها شده است.[3]

۱ ــ «چهل حدیث»: ۳۶۲ و ۳۶۳. ۲ ــ همان: ۴۱۲ و ۴۱۳. ۳ــ «سیر و سلوک»: ۱۴۸ (پانوشت) به نقل از ص ۳۶ کتاب مذکور.

جنّتُ الْمأوٰی

زادهٔ اسماء را با جنّت المأوی چه کاری
در چَمِ فردوس می‌ماندم اگر شیطان نبودی

متخذ از قرآن کریم: «عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْویٰ*» مأوی را جایگاه ترجمه کرده‌اند و این ترکیب به معنی بهشتی است برقرار و سَرْمَد. در اصطلاح عرفا با «جنّت اطلاق» یکی است و گویند که نفس چون از قید مرادات خود خلاص شد داخل جنّت اطلاق و کمالات آن شود که آنرا جنّت المأوی نیز گویند[1]. امام (س) در این شعر نیز ــ چون موارد متعدّد دیگر ــ لقای الٰهی را بر هر بهشتی ترجیح می‌دهد.

۱ ــ «جامع الاسرار»: ۴۸۵، به نقلِ «گوهرین ۴»: ۷۷.

جنون ــ مجنون

پروانه صفت در بر آن شمع بسوزم
مجنونم و در راه جنون بادیه پویم

دیوانگی، جن‌زدگی. در لسان عرفا آن باشد که مرد در عین آگاهی، از خود بی‌خبر باشد[1]. روایت کرده‌اند که در معنی عشق، امام صادق ــ علیه السّلام ــ فرمود: «اَلْعِشْقُ جُنُونٌ إلٰهِیٌّ»[2]. در احوال ابوالقاسم حسن نیشابوری (۴۰۶ ق) و همراهان او که آنانرا «عقلاء المجانین» گفته‌اند، می‌نویسند:

عقلاء مجانین کسانی بودند که از راه عشق و شوق و ایمان و ذوق به هدفی که در اسلام عالی‌ترین هدفها بود، رسیده بودند. آنها مانند عاشقان و مؤمنان دیگر توانسته بودند به نوعی شناخت باری ــ تعالٰی ــ نایل آیند و خدای را در همهٔ احوال و اوقات و در همه جا حاضر و ناظر و فعّال و مرید ببینند و سایهٔ لطف و قهر او را در همهٔ افعال مشاهده کنند. چیزی که این دیوانگان را از دیگران متمایز می‌ساخت، رفتار و گفتاری بود که از خود نسبت به حق نشان می‌دادند... سراسر جهان از نظر ایشان ویرانه و گورستان بود و امارت و حکومت آن فقط در دست خدا بود. یگانه کسی را که دیوانگان، حاکم بر

* ۵۳: ۱۵

سرنوشت خود می‌دیدند، خدا بود... آنها به راستی موحّد بودند امّا موحّدانی نه چندان عاقل.[3]

نیز ← دیوانه

۱ ـ «رسائل»: ۱۲۵. ۲ ـ «انس»: ۲۱۱. ۳ ـ «نشر دانش»، سال ۷، ش ۳، مقالهٔ دکتر پورجوادی.

جوهر

جلوهٔ این خود عَرَض نمود عَرَض را
ظلّش بخشود جوهریّتِ جوهر

از مقولات عشر*؛ در مقابل عَرَض. موجودی که وجود مستقل داشته باشد و عارضی نباشد، مانند سنگ، درخت.[1]

۱ ـ برای تفصیل بیشتر به کتب منطق کلاسیک مراجعه کنید.

جهل ـ جاهل

دربر دلشدگان علم حجاب است حجاب
از حجاب آن که برون رفت به حق جاهل بود

از دانش و عقل یار را نتوان یافت
از جهل در این راه مددگیری کن

جهل از اصطلاحات ویژهٔ حضرت امام(س) است و در هیچیک از فرهنگها به

* عبارت است از ۹ مقولهٔ عرض و ۱ مقولهٔ جوهر؛ و جمیع موجودات عالم ـ به حسب ذات ـ منتهی به این اجناس می‌شود. مقولات عشر اینهاست: جوهر، اَین، مَتیٰ، مِلک، وضع، کمّ، اضافه، فعل، کیف، انفعال.

معنای ممدوح ـــ که امام اراده کرده‌اند ـــ نیامده است. در شعر امام، جهل در مواردی مرادف جنون است؛ در مصراعی از یک غزل که بیت اوّل این مقاله از آنجاست، می‌گویند: «بی نصیب آنکه در این جمع چو من عاقل بود». در این وجه ← **جنون ـــ مجنون و دیوانه.**

در مفهوم دیگر، جهل خلاصی از تعلّقات نظری، علوم اعتباری، دام اصطلاحات، فلسفه و کلام و عرفانِ مذموم که در شعر امام آمده، و آزاد از هر چه رنگ تعلّق پذیرد. در این مقام، جهل ـــ جاهل به ـــ **رند ـــ رندی** نزدیک است ولی جهل دامنه‌ای وسیع‌تر دارد. فرمودهٔ عارف شوریده باباطاهر همدانی نیز از این گونه جهل حکایت دارد:

«خوشا آنون که هِر از بِر ندونند»

جیره‌خوار

ما ریزه‌خوار صحبت رند قلندریم
با غمزه‌ای نوازِ دلِ پیر جیره‌خوار

متنعّم از نعمتها و رحمتهای بلاعوض و بی منتهای الهی. «پیر» در این بیت، به معنای لغوی آمده است و خودِ شاعر مقصود است.

چار (چهار) عنصر

والیِ هر چار عنصر، حکمرانِ هر سه دختر
پادشاهِ هردو عالم، حجّت یکتای اکبر

یا عناصر اربعه یا چهار آخشیج: آب، باد، خاک، آتش. قدما بر این باور بودند که مجموعهٔ عناصری که جهان از آن تشکیل شده است، همین چهارتاست[1].

۱ ـــ «دهخدا» و «معین»: ذیل «چهار عنصر».

چشم ــ چشم بیمار

من به خال لبت ای دوست گرفتار شدم
چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم

—

چشم بیمار تو بیمار نموده است مرا
غیر هذیان، سخنی از من بیمار مخواه

جمال و نیز صفت بصیرت محبوب الهی را گویند[1] بر جمیع احوال از خیر و شر[2]. بالجمله هستی و نیستی که به لحظه به لحظه اعیان عالم را واقع است، با تبدیلات و تکمیلات، از مقتضیات جمال و جلال چشم است و با کمال استغنا و عدم التفات چشم مستش، گاهی از کرم و مردمی که از لوازم مستی است، دلهای عشّاق مشتاق را به مشاهدهٔ جمال معشوق می‌نوازد.[3]

صفت بیماری برای چشم، همان مستی و خماری است؛ چشم بیمار در لغت یعنی «چشم نیم بسته ای که بر جمال و نیکویی معشوق بیفزاید» (فرهنگ نفیسی).[4] در شعر امام(س) منظور از چشم بیمار، جذبه های الهی و اسرار اوست که بر عاشق وارد می‌شود و او را واقف می‌کند که معشوق در عین بصیرت به حال عاشق، عیب‌پوشِ تقصیرات و لغزشهای اوست.

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۹٤ و «دارابی»: ۱٤۰.
۲ ــ «طبسی»: ۷۱. ۳ ــ «مشواق»: ۲۸ و «لاهیجی»: ۵۷۰. ٤ ــ «خرمشاهی»: ۱۰۰۰.

چغانه

میخانه در هوای وصالش طرب کنان
مطرب به رقص و شادی و چنگ و چغانه است

نوعی ساز که با مضراب و زخمه نواخته می‌شده[1]. برخی می‌گویند همان «قانون» است[2] که از جمله سازهای زهی (ذوات الاوتار) است. گویند سازی است

منسوب به اهل چغان[3] [از قرای واقع در خراسان بزرگ و ترکستان].

۱ ـ «فرهنگ فرس»: تعلیقهٔ مرحوم عبّاس اقبال آشتیانی بر «چغانه». ۲ ـ «برهان قاطع»: ذیل همان. ۳ ـ «آنندراج»: ذیل همان.

چنگ

میخانه در هوای وصالش، طرب کنان
مطرب به رقص و شادی و **چنگ** و چغانه است

از قمری و کبک و هَزار آید نوای ارغنون
وز سیره و کوکو و سار، آواز **چنگ** راستین

سازی است مشهور که سر آن خمیده است و تارهایی دارد.[1] چنگ یکی از سازهای بسیار قدیم است که در بابل و آشور هم رایج بوده. سیمهای این ساز، از حیث ضخامت همه یکسان بوده‌اند. در عهد ساسانی، چنگ معروف‌ترین و محبوب‌ترینِ سازها بوده است و «نکیسا» موسیقی دانِ معروفِ دربار خسروپرویز، در نواختن آن مهارت داشته است. در شاهنامه مکرّر از این ساز نام برده شده[2]. ساز مشابه چنگ، که اکنون در فرنگ از آن استفاده می‌شود و بسیار بزرگتر از آن است که در تصاویر و کتیبه‌های باستانی دیده شده است، «هارْپ» نام دارد و در واقع تکامل همین چنگ است.

۱ ـ «آنندراج»: ذیل «چنگ». ۲ ـ اقتباس از مقالهٔ دکتر مهدی فروغ در شمارهٔ ۱۱ دورهٔ سوّم «مجلّهٔ موسیقی»: ص ۲۵ ـ ۳۲ (با تلخیص کلّی و تصرّفات ضروری).

حال

ای پیر، بیا به حق من پیری کن
حالم ده و دیوانهٔ زنجیری کن

پی هرکس شدم از اهل دل و حال و طرب
نشنیدم طرب از شاهد بزم‌آرایی

عطیّه‌ای که از جانب حق بر دل سالک فرود آید، به محض موهبت، از غیر عمل، بی تعمّد سالک که به ظهور صفات نفْس زایل می‌گردد[۲]؛ نمی‌توان آنرا از خود دور ساخت و نمی‌توان آنرا با خود نگاه داشت[۳]. چون حال، دایمی شد و ملکهٔ سالک گشت، مقام می‌خوانند که مرتبه‌ای از مراتب سلوک است که به سعی و کوشش و اراده و اختیار سالک به‌دست می‌آید[۴]. پس حال، از مواهب است و مقام، از مکاسب[۵]. شاید منظور از حال در بیت دوّم، مست شدن از می محبّت است.

۱ ــ «طبسی»: ۱۰۲ (با اندکی تصرّف). ۲ ــ «سجادی ق»: ۱٦٥. ۳ ــ «گلشن راز»: ۲٥ (مقدّمه) ٤ ــ همان. ٥ ــ «کی منش» ۱: ٤۳۹، به نقل از «کشّاف»: ۳٦۰. و «مجمع»: ٤۷۱ و ٤۷۲.

حجاب

هرچه فراگرفتم و هرچه ورق زدم
چیزی نبود غیرحجابی پس‌ازحجاب

بردار حجاب از میان، تا یابد
راهی به رخ توچشم بیگانهٔ من

بردار حجاب تا جمالش بینی
تا طلعت ذات بی‌مثالش بینی

به معنی پرده و پوشش است و هر چیزی است که مطلوب را از طالب پوشیده دارد[۱] و موانعی را گویند که عاشق را از معشوق باز دارد به نوعی از انواع از جهت عاشق، به حکم ارادت معشوق[۲].

هرچه جز معشوق باشد، مانع وصول به معشوق خواهد بود. عاشق راستین کسی

است که معشوق را به معشوق بجوید. از این روست که خود سالک، خودیِ او، حجاب راه اوست.[۳] سخت‌ترینِ حجابها، دیدن نفس است. ذوالنّون گوید: سبحان آن خدایی که اهل معرفت را محجوب گردانید از جملهٔ خلق دنیا به حُجُبِ آخرت، و از جملهٔ خلق آخرت به حجب دنیا.[۴] این است که جملگی عوالم دنیا و آخرت، موانعی است که دیدهٔ بنده بدان از جمال حق محروم است.[۵]

[جنید بغدادی را] گفتند: می‌گویی که حجاب است، نفس و خلق و دنیا. گفت: این سه، عام است و حجاب خاص [هم] سه است: دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت[۶]...

حجابها، به نسبت مقام سالک و مرتبتِ عاشق، مختلف است؛ چنانکه بزرگان، علم و معرفت را ــ در منازلی از سلوک ــ حجاب می‌دانند. نجم‌الدّین رازی در مورد نحوهٔ وحی به رسول اکرم (ص) می‌نویسد:

در بدایتِ نبوّت، خواجه را ــ علیه‌السّلام ــ چون رفع حجب به کمال نرسیده بود، وحی حق به واسطه می‌یافت که: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمینُ عَلیٰ قَلْبِكَ»*؛ در شب معراج، چون کشف‌القناع حقیقی بود، واسطه از میان برخاست که: «فَأَوْحیٰ إِلیٰ عَبْدِهِ مٰا أَوْحیٰ»[۷]**.

۱ــ «مجمع»: ۴۹۱. ۲ــ «رشف‌الالحاظ»: ۴۰. ۳ــ «خرّمشاهی»: ۸۵۶؛ مشابه عبارتی از ابوبکر واسطی در «تذکره»: ۷۴۳. ۴ــ «تذکره»: ۱۴۸. ۵ــ «مرصادالعباد»: ۳۱۰ (با تصرّف و تلخیص). ۶ــ «تذکره»: ۴۴۹. ۷ــ «مرصادالعباد»: ۲۳۷ و ۲۳۸.

حَرَم ــ حَریم

به کجا روی نماید که تواش قبله نه‌ای
آنکه جوید به حرم منزل و مأوای تورا

* ۲۶: ۱۹۳ و ۱۹۴ ** ۵۳: ۱۰

از صفای گل روی تو هر آن کس برخورد
برکند دل ز حریم و نکند رو به صفا

حرم و حریم را به جهت حرمت زایدالوصف آن، به خانهٔ کعبه و بیت الله اطلاق کرده‌اند. در لسان عرفا، مقام بی‌رنگی و بی‌خودی است[1] که در ابیات فوق مصداق ندارد. میبدی از قول خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد:

حرم دو است: ظاهر و باطن؛ حرم ظاهر کعبه است که قبلهٔ مؤمنان است؛ و در میان حرم باطن، کعبه‌ای است نشانهٔ نظر رحمٰن. آن، مقصد زوّار و این، محلّ انوار[2].

۱ ــ «سجّادی ق»: ۱۶۹. ۲ ــ «کشف الاسرار ۱»: ۵۵۱.

حقّ

با شیخ بگو که راه من باطل خواند
بر حقّ تو لبخند زند باطل ما!

مراد از حق، خداوند است و آنچه او بر خود واجب کرده است.[1] در اصطلاح علوم عقلی، به معنای گفتار درست و فکر درست و قضیه‌ای است که مطابق با واقع باشد و موافق با نفس الامر. و بالاخره سزاوار و درست و راست و واجب. و نامی از نامهای خداست و اطلاق بر عقاید و ادیان و مذاهب نیز شود و مقابل آن باطل است.[2] در بیت فوق، طنزی نهفته که صاحبدلان راانتفاع ذوق بخشد؛ زعم شیخ این است که وهمیّات او حق است!

۱ ــ «کشف»: ۵۰. ۲ ــ «علوم عقلی»: ۲۲۹ (با تصرّف و تلخیص).

حقیقت و مجاز

از خطّهٔ حقیقت و از خیمهٔ مجاز
برخاسته به خلوت دلخواه می‌رسد

در اصطلاح منطقی و فلسفی و ادبی، کلمه‌ای که مستعمل فی ما وضع له باشد،

حقیقت گویند و لفظی که مستعمل در غیر ما وضع له باشد مجاز می‌گویند و هریک از آن دو یا لغوی است یا شرعی و عرفی.[۱] حقیقی مقابل مجازی است و صفت ثابت چیزی را با قطع نظر از غیرش حقیقی گویند.[۲]

در لسان عرفا، حقیقت ظهور حق است بی حجاب تعیّنات و محو کثرات موهومه در اشعهٔ انوار ذات.[۳] حقیقی در عرفان منتسب به حقیقت عرفانی است و مجازی منتسب به اعتبارات و کثرات.

۱ــ «معارف ۲»: ۲۹۳. ۲ــ «همان»: ۲۹۷.
۳ــ «لاهیجی»: ۲۹۱.

حکمت ــ حکیم

طومار حکیم و فیلسوف و عارف
فریاد کشان و پای کوبان بدرم

با قلندر منشین، گر که نشستی هرگز
حکمت و فلسفه و آیه و اخبار مخواه

حکمت در لغت به معنی دانش، داد، خرد و حکم عادلانه‌ای است که مبتنی بر معرفت واقعی بر حقیقت قضایا باشد. از این رو هرنوع معرفت واقع بر حقیقت، توسّعاً حکمت خوانده شده است و لفظ حکمت از همین جا برای فلسفه نیز تداول یافته است. صوفیّه و باطنیّه و اهل تأویل، باطن و حقیقت تعالیم دین و قرآن را به لفظ حکمت تعبیر می‌کنند.

فلاسفه، از قدیم، معرفت و تعلیم خود را حکمت خوانده‌اند؛ یا بدان سبب که آنرا معرفت واقعی بر حقیقت احوال موجودات می‌دانسته اند و یا از آن رو که آن معرفت را نوعی الهام و وحی تلقّی می‌کرده‌اند. در هرحال نوعی از فلسفه ــ نزد مسلمین ــ از قدیم حکمت اشراقی خوانده می‌شده است که در مقابل حکمت مشّائی است.

حکمت در اصطلاح مشّائیان اسلام، و به موجب یک تعریف مشهور، عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات، بر وجهی که مطابق واقع باشد و البتّه به‌قدری که

در حدّ طاقت بشری است.

حکمت نزد فلاسفهٔ اسلام منقسم است به حکمت نظری و حکمت عملی؛ حکمت نظری را شامل حکمت ریاضی، حکمت طبیعی و حکمت الهی می‌دانند، و حکمت عملی را شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن می‌شناسند. اهل حکمت را حکیم می‌خوانند که جمعش حکماست. لفظ حکیم، به سبب کثرت تداول در مورد اهل حکمت طبیعی، از قدیم برای طبیب نیز به کار می‌رفته است. کیمیا گران و مشّاقان قدیم نیز صنعت خود را حکمت می‌خوانده‌اند.[۱]

عرفان صوفیّه نیز به تعبیر خود آنها حکمت خوانده می‌شود امّا حکمت آنها از لحاظ اساس معرفت، از نوع اشراقی است و از حیث مقاصد و مباحث، شباهت به علم کلام دارد. عطّار، «حکمت ایمانیان» را در برابر «حکمت یونانیان» آورده و مورد ثانی را ذمّ کرده است:

کی شناسی دولت روحانیان		در میان حکمت یونانیان
[تا به کی از حکمت یونانیان		حکمت ایمانیان را هم بخوان]
تا از آن حکمت نگردی فرد تو		کی شوی در حکمت دین، مرد تو

....

کاف کفر اینجا بحقّ المعرفه		دوستر دارم ز فای فلسفه[۲]

مولانا نیز از «حکمت دینی» در برابر «حکمت دنیا» سخن می‌راند:

حکمتی کز طبع زاید و زخیال		حکمتی بی‌فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک		حکمت دینی برو فوق فلک[۳]

«حکمت یونانیان» یا «حکمت دنیا»، همانگونه که در شعر عطّار دیدیم، مرادف «فلسفه» است.[۴] ← فلسفه

امام خمینی (س) در رفع شبههٔ اقتباس حکمت اسلامی و فلسفهٔ الهی از مآخذ یونانی، بیانی دارند که فصل الخطاب مواضع حکما و عرفای اسلام در این خصوص است:

... هرکس رجوع کند به معارفی که در ادیان عالم و نزد فلاسفهٔ بزرگ هر دین رایج است و مقایسه کند در معارف مبدأ و معاد با معارفی که در دین حنیف اسلام و نزد حکمای بزرگ اسلامی و عرفای شامخ این ملّت است، درست تصدیق می‌کند که این

معارف از نور معارف قرآن شریف و احادیث نبیّ ختمی و اهل بیت او ــ علیهم السّلام ــ است که از سرچشمهٔ نور قرآن استفاده و اصطلاح نموده اند؛ آنوقت می‌فهمد که حکمت و عرفان اسلامی از یونان و یونانیّین نیست، بلکه اصلاً شباهت به آن ندارد. بلی، بعضی از حکمای اسلام به منوال حکمت یونانی مشی نموده، مثل شیخ الرّئیس؛ ولی حکمت شیخ در بازار اهل معرفت، در باب معرفة الرّبوبیّه و مبدأ و معاد، رونقی ندارد و در پیشگاه اهل معرفت، ارزشی از برای آن نیست.[۵]

بالجمله، فلسفهٔ امروز حکمای اسلام را و معارف جلیلهٔ اهل معرفت را به حکمت یونان نسبت دادن، از بی اطّلاعی بر کتب قوم است (مثل کتب فیلسوف عظیم الشأن اسلامی، صدرالمتألّهین ــ قدّس سرّه ــ و استاد عظیم الشأنش محقّق داماد ــ قدّس سرّه ــ و تلمیذ بزرگوار او، فیض کاشانی ــ قدّس سرّه ــ و تلمیذ عظیم الشأن فیض، عارف جلیل ایمانی، قاضی سعید قمّی ــ قدّس سرّه) و نیز از بی اطّلاعی به معارف صحیفهٔ الهیّه و احادیث معصومین ــ سلام الله علیهم ــ است؛ پس، هر حکمتی را به یونان نسبت داده و حکمای اسلامی را تابع حکمت یونان انگاشته اند.[۶]

حضرت امام (س) در ابیاتِ صدرِ این مقال، از نفی حکمت و فلسفه و...، قصدشان ردّ ترجیح علوم ظاهر و تعلّق به الفاظ و اصطلاحات است؛ چرا که رسیدن به حکمت راستین، بی عنایت خدای حکیم و همراهی قلب سلیم، ممکن نیست. و در این معناست فرمودهٔ خواجهٔ شیراز:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی　　　که علم عشق در دفتر نباشد

عارف و فیلسوف عظیم الشأن، صدرالمتألّهین، در شکایت از ابنای زمانه، مدّعیان حکمت را بدینگونه تقبیح می‌کند:

... نام حکیم نیز در این دوران، بر طبیب و شاعر و منجّم اطلاق می‌شود و حتّی طاس گردانِ راه‌نشین را هم حکیم نامند... بنگر که حکمت چیست و به چه مفهومی برگشته است!.. شگفتا که مردم زمانه، چون کسی را بنگرند که کتاب اقلیدس را دیده و یا قواعد منطق را از بر کرده است حکیمش شناسند، و گرچه از علوم الهی تهی و از فنّ الهیّات و حکمت بی بهره باشد و معرفتی به مقامات نَفْس و احوال معاد نداشته باشد.[۷]

امام (س) در جای جای آثار منثور خویش، به کرّات، مرزبندی های دقیقی را ترسیم نموده اند تا غثّ و سمین بازشناخته شود و شاگردان مکتب سلوک اصیل اسلامی،

راه را از بی راهه امتیاز دهند:

... و در حکما نیز اشخاصی پیدا می‌شود که چون خود را دارای برهان و علم به حقایق داند و خود را از اهل یقین بالله و ملائکته و کتبه و رسله شمارد، به سایرین به نظر حقارت نگاه کند و سایر علوم را جزو علم حساب نکند؛ و تمام بندگان خدا را ناقص داند در علم و ایمان؛ و به آنها تکبّر نماید در قلب، و در ظاهر نیز با نخوت و تکبّر با مردم رفتار کند؛ با آنکه علم به مقام ربوبیّت و فقرِ ممکنْ اقتضا می‌کند خلاف آن را، و حکیم آن است که دارای ملکهٔ تواضع باشد به واسطهٔ علم به مبدأ و معاد.[۸]

... وای مدّعی حکمت الهی و علم به حقایق و مبدأ و معاد، اگر عالم به حقایق و ربطِ اسباب و مسبّباتی، و اگر راستی عالِم به صُوَر برزخیّه و احوال بهشت و دوزخی، باید آرام نداشته باشی و تمامی اوقات خود را صرف تعمیر عالَمِ باقی نمایی و از این عالم و مشتهیات آن فرار کنی. تو می‌دانی که چه مصیبتها در پیش است و چه ظلمتها و عذابهای طاقت‌فرسایی در جلو است؛ پس چرا از حجابِ الفاظ و مفاهیم، قدمی بیرون نگذاشتی و ادّله و براهین حِکمیّه در دلت به‌قدر بال مگسی تأثیر نکرده؟ پس با این حال بدان که از زمرهٔ مؤمنین و حکما خارج و در صف منافقان محشوری، و وای به حال کسی که صرف عمر و همّت در علوم مابعدالطّبیعه کرده و سُکْرِ طبیعت نگذاشت لااقل یکی از حقایق در قلب او وارد شود.[۹]

۱ـ «مصاحب» : ذیل «حکمت» و «سجّادی ج»: ۳۲۶ و ۳۲۷. ۲ـ «منطق الطّیر»: ۲۵۰ و ۲۵۱. ۳ـ «مثنوی ۲»: ۱۸٤. ٤ـ میرداماد، «حکمت یونانی» یعنی فلسفهٔ مبتنی بر استدلالِ صِرْف را با «حکمت یمانی» یعنی حکمت مبتنی بر اشراق، مقابل هم قرار داده است. «یمن» در زبان عربی معنی دست راست نیز دارد و به معنی مشرق انوار هم هست؛ چه اگر کسی رو به شمال بایستد، مشرق در طرف راست او واقع می‌شود. مؤلّفان اسلامی، آنها را با طرفِ راستِ درّه‌ای که حضرت موسی (ع) در آن صدای خداوند متعال را در طورسینا شنید، و نیز با حکمت

حضرت سلیمان(ع) و بنابر آن، با حکمت مبتنی بر وحی و اشراق یکی دانسته اند («نصر»: ۱۸۳، با تصرّف). ۵ـ ملاّ صدرا در همین معنا می‌فرماید: حکمای فلاسفه را با آنها حَظّی وافر ازین مسئله هست امّا نسبت دانش ایشان با دانش علمای آخرت و اهل قرآن، همچو نسبت دانش عوام است با متکلّم («سه اصل»: ۲۳). ۶ـ «آداب»: ۳۰٤. ۷ـ «عارف نمایان»: ٦۲ و ٦۳ و ٦۷ (با تلخیص). ۸ـ «چهل حدیث»: ۸۲. برای دریافتِ درست از معنای حکمت و حکیم ← «مصباح»، باب نود ونهم، فی الحکمة: ۵۳۳ ـ ۵۳۵. ۹ـ «همان»: ۱٦۲.

حلقهٔ درویش ← حلقهٔ صوفیان

حلقهٔ صوفیان

در محفل دوست نیست جز دود و دمی
در حلقهٔ صوفیان، نه لا نه نَعَمی

غرض از «حلقهٔ صوفیان» جمعیّت و یا دسته ای از صوفیان اند که در شبهای نیاز و یا ذکر و یا در مجالس سماع، حلقه‌وار می‌نشستند و به ذکر یا مراقبه و یا سماع می‌پرداختند. صوفیان مدّعی اند که این سنّت را از رسول اکرم (ص) اقتباس کرده اند. هنوز هم این رسم در خانقاه‌ها برقرار است و شبهای نیاز گرد مرشد خود حلقه می‌زنند و به ذکر و آداب آن می‌پردازند.[۱]

۱ـ «گوهرین ٤»: ۲۸۳ (با تلخیص و اندکی تصرّف).

حورِ عین

امرش قضا، حکمش قَدَر، حُبّش جنان، بُغْضش سَقَر
خاک رهش زیبد اگر بر طرّه ساید حور عین

یا «حُور العین»، به معنی زنان سپید پوست فراخْ چشم. «حور» جمع «حَوْراء» است که زن سپید پوست معنا می‌دهد با موی سر و چشم بغایت سیاه. «عین» جمع «عَیْناء» به معنی زن درشت‌چشم است.[1] این صفات برای زنان بهشت در «قرآن کریم» آمده در سه موضع: «کَذٰلِکَ وَزَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عینٍ» [این چنین است و آنان را با حور عین پیوند می‌دهیم] «مُتَّکِئینَ عَلیٰ سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عینٍ» [بر تختهای منظّم تکیه می‌کنند و ما ایشان را با زنان زیبای درشت چشم پیوند می‌دهیم]

َحُورٍ عینٍ [و زنان سپید درشت‌چشم].

خواجه نصیرالدّین طوسی، فصل نوزدهم کتاب «آغاز و انجام» را نام نهاده است: «در اشاره به حور عین» و ضمن بیانی موجز و وافی فرموده است:

چون دیدهٔ بصیرتِ مرد موقن به کُحل توفیق گشاده و ابراهیم‌وار بر مطالعهٔ ملکوت هردو کوْن قادر شود ــ «وَ کَذٰلِکَ نُری إبْراهیمَ...» ــ واردان حضرت عزّت را که از پردهٔ غیب ظهور می‌کنند و در یک ذرّه از ذرّات کاینات، خویشتن را به واسطهٔ نور تجلّی جلوه می‌دهند، مشاهده می‌کند. و لا محاله... هریکی به نیکوترین صورتی از صور مخلوقات مُمَثَّل شوند، مانند آنچه در قصّهٔ مریم آمده است که «فَتَمَثَّلَ لَهُ بَشَراً سَوِیّاً». و چون تمتّع از آن مشاهده، جز به فیضانِ اثری از عالمِ وحدت که مقتضی ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر، به وجهی که مُفْضی به اتّحاد بود صورت نبندد، پس با هریکی از آن صُوَر که به منزلهٔ یکی از آن حوران بهشت باشد از این ازدواج حاصل گردد ــ «وَ زَوَّجْناهُم بِحُورٍ عینٍ» ــ و به آن سبب که چهرهٔ این پردگیان از دیدهٔ اغیار و اهل تضاد مصون است، «حورٌ مَقْصُوراتٌ فِی الْخِیامِ» [زیبارویانی پوشیده و مستور در خیمه‌ها] باشند. و به حکم آنکه نامَحْرَمان عالَمِ تَکثّر را ــ چه آن قوم که به ظاهرِ عالَمِ مُلکْ بازمانده‌اند و چه آن قوم که به باطنِ عالَم ملکوتْ محجوب شده [اند] ــ وصل ایشان ناممکن است، «لَمْ یَطْمِثْهُنَّ إنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَاجانٌّ»[2] [(زیبارویانی که) پیش از آن، نه از انس و نه از جن، کسی لمسشان نکند] باشند و به سبب آنکه معاودتِ آن حالتْ هر نوبتْ موجب التذاذی بُوَد زیادت از نوبت اولیٰ، مانند محبوبی مفقود که بعد از مُقاساتِ طلبْ بازیافته شود، بکارت و عذوبتِ آن لذّاتْ هر نوبت متجدّد شود.[3]

۱ــ «دهخدا»: ذیل «حورعین» (با اندکی تصرّف و تلخیص). ۲ــ آیات به ترتیب ←

٥٤:٤٤ و ٢٠:٥٢ و ٢٢:٥٦ و ٧٥:٦ و ١٧:١٩ و ٧٢:٥٥ و ٧٤:٥٥. ۳ــ «آغاز و انجام»: ٤٧ و ٤٨.

خاطر

از مدرسه و خانقهم باز رهان
مجنون کن و خاطر پریشانم ده

هر خطابی که به قلب و ضمیر وارد شود، اعمّ از آنکه ربّانی باشد یا مَلکی یا نفسی یا شیطانی، بدون اینکه در قلب اقامت یابد. معنی دیگر خاطر این است: هر واردی که بدون سابقهٔ تفکّر و تدبّر در قلب پیدا شده باشد.[1]

خاطر، از اختیار بنده خارج است و آن بر چهار قسم است:

۱ ــ خاطر ربّانی، که اوّل خواطر است و هیچ وقت بر خطا نمی‌رود.

۲ ــ خاطر مَلکی، که برای ادای فریضه برمی‌انگیزاند و «الهام» نامیده می‌شود.

۳ ــ خاطر نفسانی، خاطری است که حظّ نفس در آن است و «هاجس» نامیده می‌شود.

٤ ــ خاطر شیطانی، خاطری است که انسان را به مخالفت حقّ می‌خواند.[2]

منظور حضرت امام (س) شاید قسم اوّل خاطر باشد.

۱ــ «فتوحات» ابن عربی، به نقل «غنی»: ٦٤٥. ۲ــ «تعریفات» جرجانی، به نقل «غنی»: ٦٤٥.

خال ــ خال لب

دل که آشفتهٔ روی تو نباشد دل نیست
آنکه دیوانهٔ خال تو نشد عاقل نیست

من به خال لبت ای دوست گرفتار شدم
چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم

خال، کنایت از وحدت ذات مطلق است.[۱] مبدأ و منتهای کثرت، وحدت است و خال اشارت به اوست.[۲] از سیاهی، همچنانکه راه به در نیست، از ذات نیز راه به در نیست و کسی پی به کُنه ذات نبرد،[۳] و به واسطهٔ سیاهی مشابه هویّت غیبی است که از ادراک و شعور، محتجب است.[۴] فیض، تعبیری جامع و مانع دارد:

خال، عبارت است از نقطهٔ وحدت حقیقیّه ــ من حیث الخفاء ــ که مبدأ و منتهای کثرت اعتباری است و از ادراک و شعور اغیار، محتجب و مختفی است؛ چه سیاهی و ظلمت موجب خفاست.[۵]

خال لب، آن عبارات و آن جملاتی است از کلام الهی که در رابطه با ذات و تجلیّات ذاتی است.[۶]

۱ــ «سجّادی ق»: ۱۸۳، به نقل از «ریاض العارفین»: ۳۸. ۲ــ «لاهیجی»: ۵۹۳. ۳ــ «دارابی»: ۱۳٤. ٤ــ «سجّادی ق»: ۱۸۳، به نقل از «کشّاف»: ٤۵۱. ۵ــ «مشواق»: ۲۵. ٦ــ «شمع جمع»: ۸۹.

خانقاه

به می بر بند راه عقل را از خانقاه دل
که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقلها

خرقه و خانقه از مذهب رندان دور است
آن که دوری کند از این و از آن درویش است

فارغ از خانقه و مدرسه و دیر شده
پشت‌پایی زده بر هستی و فرزانه شویم

کلمهٔ خانقاه اصلاً فارسی و معرّب «خانه گاه» یا «خوانگاه» است. خانقاه و

رباط و تکایا که میان صوفیّه برقرار است، از ابتدا جزو مراسم اصلیّه نبوده و بعد از اینکه این فرقه به صورت تحزّب درآمدند اینگونه امور در آنها حادث شد. جماعت صوفیّه در آغاز امر صورت رسمی نداشت؛ بعدها به تدریج این اجتماع صورت خاص به خود گرفت و آداب مخصوص پیدا کرد که باید جزو آداب تشکیلی این طایفه محسوب شود.

بعضی معتقدند که اساس خانقاه صوفیّه، همان صفّهٔ مسجد رسول اکرم ــ صلوات الله علیه و آله ــ بود و بعدها قرن به قرن تکمیل شده است. اساس خانقاه از روی دو اصل ایجاد شده: یکی مشابهت به اصحاب صفّه که اغلب از زهّاد عصر حضرت رسول (ص) بوده اند (چنانکه کاشانی هم در «مصباح الهدایه» بیان کرده است) و دیگر مبنای دعوت و تبلیغ و اجتماعاتی که لازمهٔ تحزّب و فرقه‌بندی است. این اساس از قرن چهارم آغاز شده، در قرن پنجم رو به کمال نهاده است و در قرون بعد، به تدریج رسمیّتی حکومتی هم یافته است؛ در عصر مغول و تیموریان می‌بینیم که خانقاه جزو تشکیلات مهمّه بوده و بعض سلاطین، از قبیل ابوسعید و شاهرخ، خودشان مؤسّس خانقاهی مجلّل بوده و رییس مخصوصی بر آن می‌گماشته اند.

اغلب آداب و رسوم خانقاه مطابق اصول تبلیغ و نفوذ مذهب، و تهذیب اخلاق و تربیت نفوس بوده است ولیکن بعدها به صورت دکّان درآمده و به نوشتهٔ عزّالدّین محمود کاشانی، بدان اختلال راه یافته است.

از روی لفظ «خانقاه» ــ که اصلاً فارسی است ــ هم توان دانست که مؤسّس این اساس در ابتدا ایرانیان بوده‌اند و از آنگاه این کلمه پیدا شده است که ایرانیان داخل رشتهٔ تصوّف شده و شروع به تشکیلات حزبی کرده‌اند.[1]

ترکیب «خانقاه دل» در بیت اولِ منقول از حضرت امام (س) با معنی اصطلاحی آن‌ا که در لسان عرفای شاعر (چون حافظ) مذموم و مورد شماتت است،* ربطی ندارد و منظور حریم قلب است.

۱ــ نقل از جزوهٔ تقریرات یکی از دروس مرحوم استاد علاّمه جلال الدّین همایی (ره) با اندکی اختصار و تصرّف.

* امام در جایی فرماید:

در خانقاه ذکری از آن گلعذار نیست   در دیر و در کنیسه کلامی از آن نبود

خاور (شرق)

گر بار عشق را به رضا می‌کشی چه باک
خاور به جا نبود و یا باختر نبود

یکی از جهات چهار یا ششگانه؛ در اصطلاح، مَجْلای تجلّیات را گویند به طور اطلاق.[1] مقام رضا ــ که در شعر آمده ــ فوق همهٔ مطلوبات سالک است و دارندهٔ این مقام جز رضای محبوب نمی‌طلبد. به هرحال احتمال اینکه شاعر، یکی از جهات را در شعر اراده کرده باشد قوی‌تر است.

۱ــ «مرآت»: ۲۱۸.

خرابات ــ خراباتی

علم و عرفان به خرابات ندارد راهی
که به منزلگه عشّاق، ره باطل نیست

من خراباتی‌ام، از من سخن یار مخواه
گنگم، از گنگ پریشان شده گفتار مخواه

خرابات، به معنی شرابخانه است و بعضی عرفا خرابی صفات بشریّت را از آن اراده کرده‌اند[1]. فیض با استنادی ــ غیرمذکور ــ از «شرح گلشن‌راز» لاهیجی می‌گوید:

خرابات، عبارت [است] از وحدت صرف و اطلاق بُحْت، که رسوم تعیّنات را در آنجا نه عین باشد و نه اثر؛ خواه افعالی باشد یا ذاتی یا صفاتی. **خراباتی**، اشاره است به سالک عاشق لاابالی، که از قید رؤیت تمایز افعال و صفاتِ واجب و ممکن خلاصی یافته افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الهی داند و هیچ فعلی و صفتی به خود و دیگری منسوب نداند.[2]

آنکه «انبساط» او بیشتر باشد، او را خراباتی گویند و آنکه «خوف» او افزون باشد، او را مناجاتی نامند؛ ولی کمال، در رعایت اعتدال است و آن، عبارت است از حایز بودنِ کمال انبساط در عین کمال خوف؛ و این معنی فقط در ائمّهٔ طاهرین ــ صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین ــ موجود است.[3]

خراباتی شدن، از خود رهایی است
خودی کفر است اگر خود پارسایی است
نشانی داده‌اند از خرابات
که «التوحیدُ اسقاطُ الاضافات» *
خرابات از جهان بی مثالی است
مقام عاشقان لاابالی است
خرابات آشیان مرغ جان است
خرابات آستان لامکان است
خراباتی خراب اندر خراب است
که در صحرای او عالم سراب است
خراباتی است بی حدّ و نهایت
نه آغازش کسی دیده نه غایت
اگر صد سال در وی می‌شتابی
نه کس را و نه خود را بازیابی
گروهی اندر او بی پا و بی سر
همه نه مؤمن و نه نیز کافر
شراب بی خودی در سر گرفته
به ترک جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هر یک بی لب و کام
فراغت یافته از ننگ و از نام
حدیث ماجرای شَطح و طامات
خیال خلوت و زهد و کرامات

* یعنی توحید این است که اسقاط اضافهٔ صفت و وجود و هستی به غیر حقّ نمایند. بدان که ذات حقّ به اعتبار تجلّی و ظهور او در مظاهر، عین همه اشیاء است و تمامت اشیاء به حق موجودند و بدون حقّ معدومند و از آنکه ذات حقّ، تجلّی و ظهور به صورت ایشان نموده است، اضافهٔ وجود بر ایشان کرده می‌شود؛ هرگاه که اسقاط این اضافه نمایند، هرآینه اشیاء ــ فی حدّ ذاتها ــ معدوم باشند و غیر حق هیچ نباشد («لاهیجی»: ۶۲۵).

به بوی دُردی ای از دست داده
ز ذوق نیستی، مست اوفتاده[۴]

نهایت این خرابات، مقام فناء ذات است. در حقیقت، خراباتی آن است که از خودی فراغت یافته خود را به کوی نیستی درباخته باشد.[۵]

حسن ختام را، بیانی لطیف در توصیف خرابات می‌آوریم که جامع همهٔ تعبیرات است:

[خرابات] مرکز عیش و طرب روحانی، جایگاه نشاط و وجد مردان خدا و روندگان طریقت [است]. به عبارتِ دیگر مراد از خرابات مرتبه و حدّ مجذوبان و عاشقان لاابالی است که به نیروی شگرف معرفت، پردهٔ اوهام را دریده‌اند و بنیان نام و ناموس و ننگ، و خویشتن‌بینی و شهوات بهیمی را درهم کوفته و خراب کرده‌اند. از شرایط پیوستن بدین پایگاه، بی‌نشانی و بی‌رنگی، و بی‌اعتنا بودن به آداب و رسوم و تشریفات متعارف، و پشت پازدن به هر آنچه مورد قبول عام و پسند خاص است. نیز آمادگی کامل برای دل باختن و سرانداختن، و استعداد جهت نفی مطلق صفات مذمومِ غیرانسانی، از دیگر نشانه‌های اهل خرابات است.[۶]

۱ــ «کیمیا ۱»: ٤٨٥، «اوراد»: ۲۵، و «رشف الالحاظ»: ۱۱۹. ۲ــ «مشواق»: ۳۳ و «لاهیجی»: ٦٢٤. ۳ــ «لبّ اللّباب»: ۲۷۳.
٤ــ «گلشن‌راز»: ۱۰۲. ۵ــ «لاهیجی»: ٦٢٤.
٦ــ «انس»: ۳۷۳ و ۳۷٤ (تعلیقات). برای تفصیل بیشتر ← «لاهیجی»: ٦٢٤ ــ ٦٣٨ و «رجایی»: ۱۷۹ ــ ۱۹۸.

خراب‌آباد

به هنگام خزان در این خراب‌آباد بنشستم
بهار آمد که بهر وصل او بار سفر گیرم

کنایه از جهان و دنیاست که ظاهراً آباد و باطناً «سخت سست بنیاد» است.[۱]

نیز ← **ویرانه، ظلمتکده**

۱ــ «خرّمشاهی»: ٤٥٧

خرقه

رهرو عشقی اگر، خرقه و سجّاده فکن
که بجز عشق، تو را رهرو این منزل نیست

این جاهلان که دعوی ارشاد می‌کنند
در خرقه شان بغیرِ «منم» تحفه‌ای میاب

جامه‌ای پشمین که غالباً از پاره‌های به هم دوخته فراهم آمده است و در حقیقت، لباس رسمی صوفی است که پس از امتحان احراز قابلیّت و اهلیّت، از طرف مرشد و پیر به او پوشانیده می‌شود.[۱] در واقع ــ در وجهی اخصّ ــ خرقه، این لباس مرقّع (وصله‌دار)، از رهبر و پیر به رهبر و پیر بعد از او و در حقیقت، از نسلی به نسلی، به وراثت معنوی منتقل می‌شده. همهٔ سلاسل صوفیّه، خرقهٔ خود را سرانجام به مولا علیّ بن ابیطالب ــ علیه السّلام ــ می‌رسانند.

در اصطلاح، صلاحیّت و سلامتِ صورت ظاهر را گویند[۲] و گاه ترک تدبیر و اجتهاد[۳]. «مرآت» می‌نویسد: خرقه، ظاهر وجود را گویند و بدن را نامند و بر اِفناء رسوم بشری هم اطلاق کنند.[۴] ممکن است در بیت اوّل، خرقه به این معانی آمده باشد.

در نظر اغلب شاعران عارف، خرقه خود وسیله‌ای برای ریا و حفظ انانیّت بشمار است و مستوجب کنار نهادن و حتّی سوزاندن.

۱ــ «رجایی»: ۱۲۲. ۲ــ «رشف الالحاظ»: ۱٦۷. ۳ــ «دارابی»: ۱٤۰. ٤ــ «مرآت»: ۱۹٤. برای تفصیل بیشتر ← «سجّادی ق»: ۱۹۰ و ۱۹۱، «رجایی»: ۱۹۹ ــ ۲۳۰ و ذیل همین عنوان در «اوراد».

خزان

به هنگام خزان در این خراب‌آباد بنشینم
بهار آمد که بهر وصل او بار سفر گیرم

یا پاییز، مقام خمود را گویند.[۱] در «مرآت» آمده است: پاییز، مقام کمال ظهور

آثارعالم مُلک را گویند و هرچه از لوازم آن ظهور باشد.[۲]

۱ــ «عراقی»: ۵۷. در «رشف الالحاظ»: ۱۷۱ و «سجّادی ق»: ۱۱۰، خمود را جمود ضبط کرده‌اند. ۲ــ «مرآت»: ۱۸۱.

خطّ

شیرین لب و شیرین خطّ و شیرین گفتار
آن کیست که با این همه فَرهاد تو نیست؟

خطّ، اشارت به تعیّنات عالم ارواح [است] که اقربْ مراتبِ وجود است به غیبِ هویّت در تجرّد و بی‌نشانی[۱]. نیز گفته‌اند که مراد از خطّ، عالم کبریایی یعنی عالمِ ارواحِ مجرّد است.[۲]

رخِ محبوب به نیکویی و لطافت و نازکی، خطّی کشیده است که جامع جمیع دقایق و نکات حُسن و جمال است و هیچ خوبرویی و ملاحت، از آن خطّ متجاوز نمی‌تواند بود... اگر روی و خطّ محبوب ببینی و مشاهده نمایی، بی‌شک و شبهه، کَثَرات را از وحدتِ یکایک یعنی به تفصیل بدانی و معلوم نمایی که وحدت روز است ــ زیرا که یکوجه و یکروست و جمعیّت و نوریّت دارد، و کثرت شب است از آنکه ظلمت و تفرقه دارد و کثیر است؛ مانند خطّی که به گرد یک وجه و یک رو دمیده است.[۳]

۱ــ «لاهیجی»: ۵۸۷. ۲ــ «سجّادی ج»: ۳۵۳. ۳ــ «لاهیجی»: ۵۸۸ و ۵۹۰.

خُلدِ برین

از سنبل و نرگسْ جهان باشد بمانندِ جنان
وزسوسن و نسرینْ زمین چونْ روضهٔ خلد برین

ترکیبی وصفی، به معنای بهشت بالایین[۱] [یا برترین].

۱ــ «دهخدا»: ذیل «خلد برین».

خلوتگه (خلوتخانه)

از آن میْ ده که در **خلوتگه** رندان بی حرمت
به هم کوبد سجودم را، به هم ریزد قیامم را

مقام کمالات ولایت را گویند که اتّحاد محبّ و محبوب، و عاشق و معشوق، و نبیّ و ولیّ است.[۱] در واقع، حقیقت خلوت آن است که سالک به تن با مردم و به دل با حق باشد و بر این فرض، میان مردم بودن و معاشرت خلق در حال پیوستگی دل با حق، * سالک را زیان ندارد.[۲] «خلوتگه رندان»، مقام انس با حق در حال فنای ظاهر، پشت‌پا زده به اسم و رسم، و نام و ننگ است.

۱ـ «سجّادی ج» : ۳٦۷. ۲ـ «کی منش»: ۵۱۵.

خُم

سر خم با د سلامت! که به من راه نمود
ساقی باده به کف، جان من آگاه نمود

خم مِیْ زنده! اگر ساغری از دست برفت
سر خم بازکن و عقده ز جانم بردار

ساقی از آن خم پنهان که زبیگانه نها ن است
باده در ساغر ما ریز که ما محرم رازیم

موقف را گویند.[۱] و نیز از تجلیّات صفاتی به خم تعبیر کنند.[۲]

۱ـ «رشف الالحاظ»: ۱۱۳. ۲ـ «مشواق»: ۳۰ (با تصرّف).

خَمِ گیسو ـ خَمِ طرّه ← زلف

* من در میان جمع و دلم جای دیگر است.

خُمار

با پیر میکده خبر حال ما بگو
با ساغری برون کند از جان ما خمار

رجعت را گویند از مقام وصول [و اطلاق به عالم بشریّت و افتراق][1] به طریق امتناع[2] (یا قهر)[3]. سرگردانی عاشق را نیز گویند.[4]

۱ـ «مرآت»: ۱۹٤. ۲ـ «رشف الالحاظ»: ۱۲۱. ۳ـ «دارابی»: ۱٤۰ و «عراقی»: ٥٤. ٤ـ «سجّادی ق»: ۲ (با تصرّف).

خَمّار

عشقت از مدرسه و حلقهٔ صوفی راندم
بندهٔ حلقه به گوش در خمّارم کرد

پیر کامل و مرشدِ واصل را گویند[1]؛ یا سالک صاحب شهود که مقارنِ تجلیّات و جذبات بود.[2]

۱ـ «سجّادی ق»: ۲۰۰. ۲ـ «مرآت»: ۱۹٤.

خورشید ـ مِهر

ابرها از نور خورشید رخش پنهان شوند
پرده از رخسار آن سرو خرامان می‌رود

ای مهر، طلوع کن که خوابیم همه
در هجر رخت در تب و تابیم همه

مراد، انوار حاصل از تجلیّات الهی است؛ و «خورشید حقیقت» نور خداست و عبارت از ذات احدیّت نیز هست.[1] نیز اشاره به وحدت است، چنانچه «ماه» اشاره به کثرت است.[2]

۱ـ «سجّادی ج»: ۳۷٤ (با کمی تصرّف). ۲ـ همان، به نقل از «لاهیجی».

دارُالسّلام

دارالسّلام روی سلامت نشان نداد
بگذشت جان از آن و به دارالعجب رسید

کنایت از بهشت و مقام بهشتیان است[۱] و متّخذ از «قرآن کریم» و یکی از هشت بهشت (بهشت دوّم در تعبیر عرفا): «وَٱللَّهُ یَدْعُوا إِلیٰ دارِ ٱلسَّلامِ وَ یَهْدی مَنْ یَشآءُ إِلیٰ صِراطٍ مُسْتَقیمٍ» * [و خداوند به سوی بهشتی که سرای سلامت است می‌خواند و هرکه را خواهد به راهی راست راه می‌نمایاند].

۱ ــ «معارف ۲»: ۳۸٤.

دارُالعَجَب

دارُالسّلام روی سلامت نشان نداند
بگذشت جان از آن و به **دارالعجب** رسید

این ترکیب به معانی و تعبیرات مختلف در شعر پارسی سابقه دارد امّا امام(س) تعبیر تازه‌ای از آن دارند که مقامی است بالا تر از بهشت عوام، و آن مقام شگفتیهای تجلیّات ذات در جنّت لقاء است. در غیرِ این مورد، می‌تواند اشاره به مقام حیرت باشد.

دایره

بس کن ای جغد، ز ویرانهٔ خود دم بر بند
که «در این دایره من نقطهٔ پرگار توام»

مراد از آن، گردش آسمان و جریان کارهای عالم است؛ کمابیش برابر با روزگار.[۱]

دایرهٔ مینا: آسمان.

دایرهٔ کون و فساد: جهان کون و فساد.[۲]

دایره وجود: جهان وجود و مقام عشق.[۳]

* ۱۰: ۲۵

منظورِ از دایره در بیت فوق، شاید دایرهٔ وجود و جهانِ مصطلح باشد.

۱ـ «خرّمشاهی»: ۱۲۵۴. ۲ و ۳ـ «سجّادی‌ق»: ۲۰۷.

دَر

از درد دلم بجز تو کی باخبر است؟
یا با من دیوانه که در بام و در است؟

ای دیده! نگر رخش به هر بام و دری
ای گوش! صداش بشنو از هر گذری

مقصود، مجلای تجلیّات افعالی معشوق است که سرآغاز تجلیّات سالک و در منزلت و مرتبتِ بدو ورود است. نیز ← بام

درد

با که بتوان گفت از شیرینی درد غم یار
جز غم دلدار عاشق پیشه غمخواری ندارد

درد خواهم، دوا نمی‌خواهم
غصّه خواهم، نوا نمی‌خواهم

بلا و مصیبتی که اگر از جهت قرب به حق باشد، موجب تطهیر از معاصی است.[1] این درد، مختصّ اوایل سلوک و مبتدیان راست. به حالتی که از محبّت ظاهر شود، در حدّی که محبّ طاقت حمل آن ندارد[2] نیز گفته شده است. به شدّت در اشتیاق طلب هم درد اطلاق می‌شود، چنانکه مولانا گفته است: درد است که آدمی را رهبر است. در هر کاری که هست تا او را دردِ آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد،

قصد آن کار نکند و آن کار، بی درد، او را میسّر نشود.[3]

درد جوانمردان، اندوه است که به دو عالم در نگنجد.[4] دردی به وقتِ انتباه از غفلت و انقطاع از حَظّ نفسانی و لرزیدن از بیم قطعیّت، فاضل‌تر از عبادت جنّ و انس.[5]

نیز ← **اندوه، بلا، غم**

۱ــ «سجادی ق»: ۲۰۸. ۲ــ «رشف الالحاظ»: ۲۷۴. ۳ــ «فیه مافیه»: ۲۰. ٤ــ «تذکره»: ۷۰۹ (ملحقّات، قولِ ابوالحسن خرقانی). ۵ــ همان: ۵٦۹ (قولِ ابوبکر کتّانی).

درویش

آن که دل بگسلد از هردو جهان **درویش** است
آن که بگذشت ز پیدا و نهان **درویش** است

خرقه و خانقه از مذهب رندان دور است
آن که دوری کند از این و از آن **درویش** است

نیست **درویش** که دارد کُلَه درویشی
آن که نادیده کلاه و سر و جان **درویش** است

حلقهٔ ذکر میارای، که ذاکر یار است
آن که ذاکر بشناسد به عیان **درویش** است

هر که در جمع کسان دعوی درویشی کرد
به حقیقت نه ــ که باورد زبان **درویش** است

صوفیی کو به هوای دل خود شد درویش
بندهٔ همّت خویش است، چه سان **درویش** است

از آنجا که غزل حضرت امام (س) خود بهترین و گویاترین تفسیر برای کلمهٔ «درویش» است، آن را عیناً در اینجا آوردیم. در تکمیل، نکاتی را از دو استاد یادآور می‌شویم؛ مرحوم استاد وجدانی (ره) فرموده است: درویش آن است که «غنای نفس» داشته باشد و جمله‌ای از دعای سرور عاشقان حضرت ابی‌عبدالله الحسین

ــ علیه السّلام ــ در روز عرفه، اشارت به همین مقام دارد: «اَللّهُمَّ اجْعَلْ غِنایَ فی نَفْسی». * بیت مطلع غزل فوق در واقع تبیین همین نکته است. لاهیجی نیز در «شرح گلشن راز» گوید:

درویش مصطلح آن است که دل مبارکش مَهْبِط انوار تجلیّات الهی باشد و در تاب نور تجلّی الهی، از خود فانی گشته به بقای حق باقی شده باشد.[1] [و در معنای قول شبستری: «غنیّ مطلق و درویش باشیم»، گوید:] هرکه به مرتبهٔ فناء فی الله رسید و بقای بالله یافت، درویش است به آن معنی که از خود نیست گشته، و غنیّ مطلق است به اعتبار آنکه به بقاء حق متحقّق شده است و باقی جاوید گشته.[2]

۱ــ «لاهیجی»: ۱۷۱. ۲ــ همان: ۵۳۴ (با کمی تلخیص).

دریا ــ بحر

گر نوح ز غرق سوی ساحل ره یافت
این **غرق شدن** همی بود ساحل ما

ــــــ

از درس و بحث مدرسه‌ام حاصلی نشد
کِیْ می‌توان رسید به **دریا** از این سراب؟

ــــــ

سرِ زلف تو بنازم که به افشاندن آن
ذرّه خورشید شد و قطره همی **دریا** شد

ــــــ

عاشق از شوق به **دریای فنا** غوطه‌ور است
بی‌خبر آن که به ظلمتکدهٔ ساحل بود

[بحر] مقام ذات و صفات بی‌نهایت حق است که تمام کاینات، امواج بحر نامتناهی اویند؛ هستی مطلق و وحدت وجود؛ چرا که جهان وجود و عالَم و آدم، همه یک وجود است و آن، دریای هستی است با امواج گوناگون، و امواجْ عینِ دریایند در

* حافظ: خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

عین حال که غیر دریایند؛ و موجودات و کَثَرات، امواج این دریای وجودند.[۱]

در دریایِ نجات، پنج کشتی روان است: خوف و رجا و زهد و معرفت و توحید. هرکه در کشتیِ خوف نشیند، به ساحلِ قربت رسد؛ هرکه در کشتیِ معرفت نشیند، به ساحلِ انس رسد؛ و هرکه در کشتیِ توحید نشیند، به ساحلِ مشاهدت رسد.[۲]

گفته‌اند: مقام وحدت، بحر است و مقام کثرت، امواج بحر ند.[۳] بعضی، از تجلیّات ذاتی که موجب فناء فی الله و بقاء بالله باشد، به بحر و قُلْزُم تعبیر کنند.[۴] «حلاّج» گفت: بَحر محیط گم نشود و کم نگردد.[۵] مردی با یزید را گفت: چرا هجرت نکنی و به سفر بیرون نشوی تا مردم را فایدت دهی؟ گفت: دوستم مقیم است، به وی مشغولم و به دیگری نمی‌پردازم. آن مرد گفت: آب که یکجا ماند، بگندد. با یزید گفت: دریا باش تا هرگز نگندی.[۶]

عراقی ــ ضمن تفسیر آیهٔ شریفهٔ «إِنّا للهِ وَ إِنّا إِلَیْهِ راجِعُونَ»* ــ در توضیح لطیفهٔ «نحوهٔ صدور کثرت از وحدت» چنین گوید:

دریا نَفَس زند بُخار گویند، متراکم شود ابر خوانند، فروچکد بارانش نام نهند، جمع شود و به دریا پیوندد همان دریا بُوَد که بود[۷]!

چو دریایی است وحدت، لیک پرخون — کز او خیزد هزاران موجِ مجنون
نگر تا قطرهٔ باران ز دریا — چه گونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گِل — نبات و جانور، انسانِ کامل
همه یک قطره بود، آخر در اوّل — کز او شد این همه اشیا مُمَثَّل
جهان از عقل و نَفْس و چرخ و اَجْرام — چو آن یک قطره دان، ز آغاز و انجام[۸]

و گویند، [دریا] عالَم انسانِ کامل است که چندین اشیا در دریای وجود [وی] است و خوب‌تر از او در دنیا هیچ نبود؛ مثلاً هیچ مخلوق، از موجودات، به انسانِ کامل نرسد از جهت شرافت و بزرگی و خوبی و قدر و مرتبه.[۹]

احمد جام (ژنده پیل) را کلامی لطیف است که به عنوانِ حسن ختام و شاهدی بر اشعار پرمغز و گرانبار حضرت امام خمینی ــ سلامُ الله علیه ــ تقدیم می‌کنیم:

... بدان که عشقْ دریایی عظیم است که کس به کرانهٔ آن نرسد، و قَعْری دارد

---

* ۲: ۱۵۶

که هر چیزی در قعر آن جای نگیرد، و آبی دارد که هرکس از آن شربتی نتواند خورد، و هر ملاّحی در آنجا کشتی نتواند راند، و هر غوّاصی از او دُر برنتواند آورد، و هر جانور در آن زندگانی نتواند کرد؛ مگر هرچه در دریای عشق باشد هم از عشق باشد... این، دریایی است که در وصفِ وصّافان نه آید، و در علمِ عالِمان نه آید، و هیچ کس را که نه عاشق باشد زَهره نبودن که گرد این ساحل گردد. در این دریا گوهرهاست که اگر نور یک گوهر از آن بر دنیا تاود، همه از عشقِ آن گوهرْ بی هوش و شیدا گردند.[۱۰]

نیز ← **ذکر**، قول ابوعثمان مغربی؛ و **عشق**، قول ابوالحسن خرقانی.

۱ــ «سجّادی ج» : ۱۸۷ (با تصرّف). ۲ــ «کشف الاسرار۷»: ۱۷۸ (با تصرّف و تلخیص).
۳ــ «لاهیجی»: ۲۹۹. ٤ــ «مشواق»: ۳۰.
۵ــ «تذکره»: ۵۸۹. ٦ــ «کشف الاسرار»: ذیل ٤: ۱۰۰. ۷ــ «لمعات»: لمعهٔ سوم. ۸ــ «گلشن راز»: ۸۸. ۹ــ «رشف الالحاظ»: ۱۵۳.
۱۰ــ «انس»: ۲۱۸.

دست ــ دست لطیف

بـاده از **دست لطیف** تـو در ایـن فصـل بـهار
جـان فـزایـد، کـه در این فصل بـهار آمده‌ام

صفت قدرت را گویند.[۱] ترکیب «دست لطیف»، تقریباً بی سابقه است و اشارتی است الهی از کسی که خداوند، وی را به تجلیّات جلال و جمال می‌نوازد و متنّعم می‌کند و در واقع، اجتماع «خوف» و «رجا»ست؛ چرا که «قدرت»، از جلال می‌خیزد و «لطف» از جمال. فتأمّل.

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۲۳٤، «طبسی»: ۷۳ و «سجادی ج»: ۳۸٦ (بی ذکر مأخذ).

دشتی

قُمری یک «ماهور» خواند، هدهد «آواز عراقی»
کبک صوتِ «دشتی» و تیهو «بیات اصفهانی»

مرحوم خالقی می‌نویسد:

دشتی، یکی از زیباترین متعلّقات شور و آوازی است حزین و غم‌انگیز و دردناک؛ ولی در عین حالْ لطیف و ظریف است و می‌توان آن را آواز چوپانی ایران نامید... شاید اصل آن، از ناحیهٔ دشتی و دشتستان باشد. به هرحال این آواز، امروز میان طوایفی که زندگانی آنها از گلّه‌داری می‌گذرد و همچنین در قراودهات، معمول و متداول و شاید آواز منحصر به فرد آنهاست. در قسمت شمال ایران، به‌خصوص در سواحل جنوبی بحر خزر (مازندران و گیلان) این آواز تغییر شکل مختصری داده و به صورت «نغمهٔ گیلکی» درآمده است... این آواز، از مناظر گوناگون و زیبای طبیعت یعنی از همان دشتهای خرّم و جوهای روان و آسمان نیلی رنگ و ستارگان درخشان و ریاحین معطّر خودرو و زندگی آرام یکنواختِ بی‌تکلف مردم سادهٔ دهاتی گفت و گو می‌کند... آواز دشتی، در عین سادگی، گاه چنان مؤثّر و غم‌انگیز است که شنونده اشک حسرت و ندامت بر گونه‌های خود می‌فشاند.[1]

۱ــ «نظری به موسیقی ۲»: ۱۶۷ ــ ۱۷۰

دعا

تو دعای منی، تو ذکر منی
ذکر و فکر و دعا نمی‌خواهم

به معنی خواستن است و سؤال، و در عرف کلمه‌ای است انشایی که دلالت بر طلب با اظهار خضوع و خشوع می‌کند.[1]

دعا از لوازم بندگی و یگانه عامل ارتباط و اتّصال انسان به خالق است و فطری انسان بلکه فطری هر ذی‌شعوری است. از این روست که در «قرآن کریم» عنایت خاصّی به دعا مبذول شده و در آیات بسیاری، بدان ترغیب و تحریض کرده است. مفهوم دعا در اسلام، برخلاف خیلی از آیینها، لقلقهٔ زبان و جنبانیدن لب و خواهشهای بی‌خردانه عنوان کردن نیست و نیز مفهومی عاطل و ساکن نیست بلکه علاوه بر اینکه روح طاعت و بندگی حق ــ تعالی ــ است، ماهیّتی زنده و سازنده دارد. پیشوایان معصوم اسلام، مخصوصاً امام چهارم ــ علیه‌السّلام ــ بخش مهّمی از حقایق و تعالیم

اسلام را در ابعاد گوناگون اعتقادی، تربیتی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و... قالب دعا جاودانه ساخته‌اند. تأکید حضرت امام خمینی (س) بر تأسّی جستن به ائمّهٔ طاهرین ــ صلوات الله علیهم اجمعین ــ و اقبال به ادعیهٔ مأثوره، مانند مناجات شعبانیّه، به پیروی از روش اولیای معصومین است. امام می‌فرمودند:

ادعیّه لسان قرآن است، ادعیه شارح قرآن هستند. مردم را نباید از دعا جدا کرد. مردم باید با دعا انس پیدا کنند. آنها که همین ادعیّه را می‌خواندند و همین حالات را داشتند، آنها شمشیر می‌زدند برای خدا. نباید مردم را از این برکاتی که هست جدا کرد. قرآن و دعا از هم جدا نیستند؛ مثل اینکه پیغمبر هم از قرآن جدا نیست.[۲]

دعا و درخواست عارفِ واصل از حق، در حکم درخواست حق است از خود. و سالک در همهٔ مراتب، به الحاء در دعا نیازمند است. کاشفی گوید: دعا مفتاح مرادات و سبب برآمدن حاجات است. سالک باید که علی الدّوام طریق نیازمندی مرعی دارد و احتیاج ذاتی خود بر حضرت غنّی حقیقی عرض نماید، و در همهٔ حوادث و حوایج رجوع بدان درگاه نماید، و در انجام مرام و اتمام مهامّ اعتماد کلّی بر کرم عمیم او کند و بی غایلهٔ شبهت بداند که حق ــ سبحانه و تعالی ــ هرچه آفرید به استدعای حاجت آفرید و داد. امّا خود را محتاج باید کرد تا بدهد؛ اضطرار ما گواه استحقاق عنایت است.[۳]

۱ــ «کی منش»: ۵۳۶. ۲ــ «حمد»: ۱۲۲ و ۱۲۳ (با تلخیص). ۳ــ «لبّ لباب مثنوی»: ۲۶۸.

دک ــ طور (جبل)

دل

دل که آشفتهٔ روی تو نباشد دل نیست
آن که دیوانهٔ خال تو نشد عاقل نیست

گر سوز عشق در دل ما رخنه گر نبود
سلطان عشق را به سوی ما نظر نبود

کس نیست که عشق تو ندارد در دل
باشد که به فریاد دل ما برسی

در «شرح گلشن‌راز» آمده که دل، عبارت از نفس ناطقه است، محلّ تفصیل معانی است و به معنی مخزن اسرار حق است که همان «قلب» باشد.[۱]

دل پنج نوع است: دلی است مرده، و دلی است بیمار، و دلی است غافل، و دلی است مَنْقَبَه [= محصور و محجوب] و دلی است صحیح. دل مرده، دل کافران است؛ دل بیمار، دل گنهکاران است؛ دل غافل، دل برخورداران است؛ دل مَنْقَبه، دل جهود بدکار است ــ «وَ قَالُوا قُلوبُنا غُلْفٌ»* [و گفتند: دلهای ما در پرده است]؛ دل صحیح، دلِ هشیارْ کار است و با طاعت بسیار است و با خوف از مَلِکِ ذوالجلال است.[۲]

عارفی گوید: دلها را در اصل آفرینش متفاوت است: دلی است که جای ایمان است و علامت آن، شفقت است بر جملهٔ مسلمانان و جهد کردن در کارهای ایشان و یاری دادنْ ایشان را در آنچه صلاح ایشان در آن بود؛ و دلی است که جایگاه نفاق است و علامت آن، حِقْدو غلّ و غشّ و حسد است.[۳] و دیگری ــ برخلاف ــ گوید: دلهای بندگان همه روحانی صفت‌اند؛ پس چون دنیا در آن دل راه یافت، روحی که بدان دلها می‌رسید، حجاب شود.[۴]

دل عارف چون چراغی بُوَد در قندیلی از آبگینهٔ پاک، که شعاع او جملهٔ ملکوت را روشن دارد.[۵]

هرکه دل خود حاضر نیابد در سه موضع، نشان آن است که در بر او بسته‌اند: یکی در وقت خواندن قرآن، دوّم در وقت ذکر گفتن، سوّم در وقت نماز کردن.[۶] حضرت امام(س) می‌فرمایند:

... قلوب اولیا در قبول تجلیّات اسماء مختلف است؛ چنانچه بعضی قلوبْ عشقی و شوقی است؛ و حق ــ تعالی ــ در مثل آن به اسماء جمال تجلّی فرماید. و آن تجلّی، هیبتِ مشوب به شوق آورد، و هیبتِ خوف از تجلّی عظمت و ادراک آن است. دل عاشق در وقت ملاقات می‌تپد و وحشتناک و خائف می‌شود، ولی این خوف و

* ۲: ۸۸

وحشت غیر از خوفهای معمولی است.

و بعض قلوبْ خوفی و حزنی است؛ و حق ــ تعالی ــ در آن قلوب به اسماء جلال و عظمت تجلّی فرماید، و آن تجلّی هَیَمان آورد مشوب به خوف، و حیرت می‌آورد مشوب به حزن.[7]

نیز ــــ **ملکوت**

۱ــ «سجّادی‌ق»: ۲۱۱. ۲ــ «تذکره»: ۳۰۱ (قول حاتم اصمّ). ۳ــ همان: ۵٤۹ (قول ابوالخیر اقطع). ٤ــ همان: ٤۰۸ (قول منصور بن عمّار). ۵ــ همان: ۱۹۷ (قول بایزید بسطامی). ٦ــ همان: ۱۱۲ (قول ابراهیم ادهم). ۷ــ «چهل حدیث»: ۳٦۱.

دَلال

ساقی به جام باده در آن عشوه و دلال
آرامشی به جان منِ بی‌قرار داد

از حالاتی است که به طریق کشف و وجدان بر اولیا و عرفا و سالکان راه ظاهر می‌شود که آنها را «مواجید» می‌نامند یعنی به وجدان حاصل شده.[1]

دلال، قِلِق و اضطراب را می‌گویند که در جلوهٔ محبوب، از غایت عشق و ذوق، به باطن سالک می‌رسد و هرچند در آن حال به مرتبهٔ سکْر بی‌خود نیست فامّا اختیار خود نیز ندارد و از شدّت اضطراب هرچه بر دل او در آن حال لایح می‌شود، بی‌اختیار می‌گوید و از این حالت بوده حکایت چوپان که مولانا جلال‌الدّین محمّد رومی ــ قدّس سره ــ در «مثنوی» نظم فرموده است.[2] نیز ــــ **عشوه**. دلال از تَبَعات تجلّی جمال است که نازیدن سالک را نتیجه دهد؛ در تجلّی جلال چون هَیَمان و خوف دست دهد، جایی برای نازش و رعونت نیست.

۱ــ «لاهیجی»: ٥٦۰. ۲ــ همان: ٥٦۱.

دلبر

من خواستار جام می از دست دلبرم
این راز با که گویم و این غم کجا برم

به معنی محبوب و معشوق است و در اصطلاح عرفا حقّ را گویند به صفت قبض، و اندوه محبّت در دل[۱]؛ یا به تعبیری به سبب تابش لوامع محبّت و فروغ نار شوق و مودّت در دل عاشق، به نوعی که تعیّن عاشقی، ذرّه‌سان، در آفتاب جمال معشوق متلاشی گردد و نور وجه عاشق در اعیان فاشی شود.[۲] و از آن جهت «دلبر» گویند که با کرشمه و ناز خود، عاشق را شیدا می‌کند.[۳]

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۷٤. در مورد مفهوم قبض ــ به پانوشت مقالهٔ دلدار ۲ــ «مرآت»: ۱۹٦ و ۱۹۷. ۳ــ «سجّادی‌ق»: ۲۱٤ (با تصرّف).

دلدار

عشق دلدار چنان کرد که «منصور» منش
از دیارم به درآورد و سرِ دارم کرد

———

غم دلدار فکنده است به جانم شرری
که به جان آمدم و شهرهٔ بازار شدم

محبوب و معشوق است و در اصطلاح، صفت باسطی (بسط)* را گویند به

* «قبض» و «بسط» دو حالت اند چون «خوف» و «رجا». قلب سالک همواره میان این دو حال است. قبض، گرفتگی و دهشت و جلال حق و بسط، گشایش و رقّت دل است از لطف و جمال او؛ و هر دو به دست خود اوست (از تقریرات مرحوم استاد وجدانی). بایزید گفته است: قبض دلها در بسط نفوس است و بسط دلها در قبض نفوس است... نفس، صفتی است که هرگز نپرورد جز به باطل («تذکره»: ۱۹٦). دیگری گفته: قبض، اوّل اسباب است فنا را، و بسط، اوّل اسباب است بقا را («تذکره»: ۷۵۸ ــ ملحقّات، قول شیخ علی رودباری).

سرور محبّت در دل[۱]؛ یا به تعبیر دیگر به سبب ظهور حکم محبّت و حضور معنی مودّت در دل محبّ.[۲] و از آن جهت «دلدار» گویند که مایۀ امید حیات عاشق است.[۳]

۱ـ «رشف الالحاظ»: ۷۳. ۲ـ «مرآت»: ۱۹۶. ۳ـ «سجّادی ق»: ۲۱٤ (با تصرّف).

دوست

تا دوست بود تو را گزندی نبود
تا اوست غبار چون و چند نبود

ای دوست، به عشق تو دچاریم همه
در یاد رخ تو داغداریم همه

در مدرسه از دوست ندیدیم کتابی
در مأذنه از یار ندیدیم صدایی

سبق محبّت الهی را گویند بر محبّت سالک[۱]. به بیان دیگر، معبود ازلی در مرتبت عنایت و رحمت ــ پیش از استحقاق عبد. با یزید گفت: پنداشتم که من او را دوست می‌دارم؛ چون نگه کردم دوستی او مرا، سابق بود.[۲]

۱ـ «رشف الالحاظ»: ۷۸. ۲ـ «تذکره»: ۲۰۰.

دی

پر و بالم که در دی از غم دلدار پر پرشد
به فروردین به یاد وصل دلبر بال و پر گیرم

منظور از «دی» در این بیت، زمستان است که صفت جمود و خمود طبع و افسردگی دل را گویند در طریقۀ طلب مقصود[۱]؛ ممکن است در بیت بالا، کنایه از

انقطاع فیض و خذلان در سلوک باشد.[۲] در مصراع اوّل از غلبهٔ قابضیّت بر باسطیّت سخن رفته است و در مصراع دوّم عکس آن مورد طلب شاعر است.

۱ــ «مرآت»: ۲۰۲. ۲ــ «سجّادی» ج: ۴۴۵.

دیر

سازندهٔ دیر عاشقانم
بازندهٔ رند بی‌نوایم

بر در میکده و بتکده و مسجد و دیر
سجده آرم که تو شاید نظری فرمایی

محلّ عبادت راهبان است و در اصطلاح، معانی چند دارد؛ از جمله خانهٔ انسان، عبادتگاه، خانهٔ پیر و مرشد.[۱] دیر را، در قاموس بسیاری از عرفا، عالم انسانی گویند[۲] و به تعبیر دیگر، عالم ناسوت و هیکل انسانی.[۳]

ترکیب «دیر عاشقان» ــ در بیت اوّل ــ می‌تواند به معنی مجلس یا حلقهٔ ذکر باشد.

۱ــ «سجّادی‌ج»: ۳۹۷ (با تصرّف و تلخیص).
۲ــ «رشف الالحاظ»: ۱۴۶. ۳ــ «مرآت»: ۱۹۸.

دیگجوش

حیف است این لطیفهٔ عمرِ خدایْ داد
ضایع کنم به دلقِ ریاییّ و دیگجوش

خوراکی که مرشد یا درویش پخته به دراویش می‌خوراند.[۱] طعامی ساده که در دیگ پزند و درویشان و فقیران تناول کنند.[۲]

در خانقاه‌های امروزین، دیگجوش ــ غالباً ــ آبگوشت است که چند نفر از

درویشان با خواندن اوراد و اذکاری، گوشت و موادّ دیگر آن را می‌کوبند و ــ معمولاً ــ در شبهای جمعه، به دست شیخ یا پیر خانقاه بین دراویش تقسیم می‌شود.

۱ــ «فرهنگ نظام»: ذیل «دیگجوش». ۲ــ «معین»: ذیل همان.

دیو

هر معرفتی که بوی هستیّ تو داد
دیوی است به ره، از آن حذر باید کرد

کلمه‌ای فارسی به معنی شیطان. در «آنندراج» آمده است: هر سرکش متمرّد، خواه از جنس انس خواه از جنّ و خواه از دیگر حیوانات؛ و ابلیس، که فارسیان اهرمن و دیو خوانند[1]. در متون گذشتگان پارسی نویس ما هم به جای شیطان می‌آمده؛ میبدی درترجمهٔ قرآن کریم (در «کشف الاسرار») شیطان را همواره دیو ترجمه کرده است.

در استعمال صوفیان و عرفا به معنی ابلیس است که از فرمان حق سر پیچید و مردود شد و دشمنِ آدم ابوالبشر و نسل او شد؛ و کنایه است از نَفْس وعوامل او، که همهٔ کوشش سالکْ صرف سرکوبی این دشمنِ پنهانْ‌ستیز می‌شود که به زعم آنها، تنها عامل بازداشتن آدمی از درک حقایق روحانیّت است. این طایفه، غالباً «شیطان» را مرادف «نَفْس» گرفته‌اند و دیو (ابلیس) را همان متمرّد معروف.[2]

زکریّای رازی در توضیح دیو ــ بر مذاقِ تناسخیان، حدوداً ــ گوید: نَفْسهای جاهلانِ بدکرداران از جسد جدا شوند، اندر این عالم بمانند بر آنچه بر حسرت شهوتهای حسّی بیرون شود از جسد؛ و آن آرزوها مراورا برکشد، نتواند که از طبایع گریزد. و در جسمی زشت شود آن نَفْس، و اندرعالم همی‌گردد و مردمان بفریبد و بدکرداری آموزد و اندر بیابانها مردمان را راهْ گم کند تا هلاک شوند.[3]

در حدیث است که علم، حجاب اکبر است؛ امام (س) در شعر فوق «معرفت»ی که سالک را از قیود نرهاند و خودْ قید و حجاب شود «دیو» خوانده‌اند؛ چرا که سدّ طریق سالک خواهد شد و او را از طیّ مدارج باز خواهد داشت. در شرحی

ــ نسبتاً ــ مبسوط، امام (س) احاطه و تصرّف شیطان را در مهالک سیر الی الله چنین بیان فرموده‌اند:

بالجمله، آنچه در این سلوک الٰهی و سیر الی الله مانع از سیر شود و خار طریق گردد، آن، شیطان یا مظاهر آن می‌باشد که اعمال آنها نیز عمل شیطان است. و آنچه از عوالم غیب و شهود و عوارض حاصله برای نفس و حالات مختلفهٔ آن، حجاب روی جانان شود، چه از عوالم مُلکیّهٔ دنیاویّه باشد چون فقر و غنا و صحّت و مرض و قدرت و عجز و علم و جهل و آفات و عاهات و غیر آن و چه از عوالم غیبیّهٔ تجردّیه و مثالیّه باشد چون بهشت و جهنّم و علمِ متعلّق به آن ــ حتّی علوم عقلیّهٔ برهانیّه که راجع به توحید و تقدیس حق است ــ تمام آنها از دامهای ابلیس است که انسان را از حق و اُنس و خلوت با او باز می‌دارد و به آنها سرگرم می‌کند. حتّی سرگرمی به مقامات معنوی و وقوف به مدارج روحانی، که ظاهرش وقوف در صراط انسانیّت و باطنش وقوف در صراط حق است ــ که جِسْرِ روحانیِ جهنّم فراق و بُعد [است] و منتهی شود به جنّت لقاءِ، و این جِسْر مخصوص به یک طایفهٔ قلیله از اهل معرفت و اصحاب قلوب است ــ از دامهای بزرگِ ابلیس الابالسه است که باید از آن پناه به ذات مقدّس حق ــ جلّ شأنه ــ برد.

بالجمله، آنچه تو را از حق بازدارد و از جمالِ جمیل محبوب ــ جلّ جلالُه ــ محجوب کند شیطان تو است، چه در صورت انسان باشد یا جن. و آنچه که به آن وسیله تو را از این مقصد و مقصود باز دارند دامهای شیطانی است، چه از سنْخ مقامات و مدارج باشد یا علوم و کمالات یا حِرَف و صنایع یا عیش و راحت یا رنج و ذلّت یا غیر اینها. و اینها عبارت از دنیای مذمومه است؛ و به عبارت دیگر، تعلّق به غیر حقْ دنیای اوست و آن، مذموم است و دام شیطان است و استعاذه از آن باید کرد.[۴]

۱ــ «آنندراج»: ذیل «دیو». ۲ــ «منطق الطیّر»: ۲۹۹ (تعلیقات، با تصرّف). ۳ــ «علوم عقلی»: ۲٦٦، به نقل از «رسایل» زکریّای رازی: ۱۷۷.
٤ــ «آداب»: ۲۳۱.

دیوانه

عارفان پرده بیفکنده به رخسار حبیب
من دیوانه گشاینده رخسار توام

آن روز که عاشق جمالت گشتم
دیوانهٔ روی بی مثالت گشتم

دیدم نبود در دو جهان جز تو کسی
بیخود شدم و غرق کمالت گشتم

مغلوبی عاشق را دیوانگی گویند[1]؛ یا: استیلا و ظفر احکام عشق را گویند بر صفات عاشق، در اعمال که مقام محفوظ است[2]. گاه ـ و اغلب ـ دیوانگی، سیر در مقام حیرت است؛ عطّار در بیان وادی ششم (حیرت) گوید:

بعد از این وادیّ حیرت آیدت — کار، دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت — هردمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم — روز و شب باشد، نه شب نه روز هم
مرد حیران چون رسد آن جایگاه — در تحیّر مانده و گم کرده راه
گم شود در راه حیرت، محو و مات — بی‌خبر از بودِ خود وز کاینات
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای — نیستی گویی که هستی یا نه‌ای
در میانی یا برونی از میان — بر کناری یا نهانی یا عیان
فانی‌ای یا باقی‌ای یا هردویی — هردویی یا تو نه‌ای یا نه تویی
گوید: «اصلاً می‌ندانم چیز، من — من ندانم، هم ندانم نیز من
عاشقم، امّا ندانم بر کی ام — نی مسلمانم، نه کافر، پس چی ام؟
لیکن از عشقم ندارم آگهی — هم دلی پر عشق دارم، هم تهی»[3]

نیز ← جنون ـ مجنون

۱ـ «سجّادی ق»: ۲۱۸. ۲ـ «رشف الالحاظ»: ۲۵۵. ۳ـ «منطق الطّیر»: ۲۱۲.

ذاتِ بی صفت ـ ذات بی مثال

فاطی، تو و حقّ معرفت، یعنی چه؟
دریافت ذات بی صفت یعنی چه؟

بردار حجاب تا جمالش بینی
تا طلعت ذات بی مثالش بینی

امام خمینی (س) را در این دقیقه، بیاناتی است که در «آداب الصّلوة» درج است و ما عیناً در اینجا به نقل آن می‌پردازیم:

بدان ای سالک سبیل معرفت و توحید و عارج معارج تنزیه و تجرید که ذات مقدّس حق ــ تعالیٰ، من حیث هی، منزّه است از تجلیّات ظاهره و باطنه و مبّراست از اشاره و رسم و صفت و اسم. دست آمال اهل معرفت از دامن کبریائش کوتاه، و پای سلوک اصحاب قلوب از وصول به بارگاه قدسش راجل است. غایت معرفت اولیاء کمّل «مٰاعَرَفْنٰاکَ»، و نهایت سیر اصحاب اسرار «مٰاعَبَدْنٰاکَ» است. سر حلقهٔ اهل معرفت و امیر اصحاب توحید در این مقام رفیع «کمال الْإِخْلٰاصِ نَفْیُ الصِّفٰات عَنْهُ»* فرماید؛ و پیشوای اهل سلوک و سیّد ساجدین و عارفین در این پیشگاه منیع «ضَلَّتْ فیکَ الصِّفٰاتُ وَ تَفَسَّخَتْ دوُنَکَ النُّعوُت**» سراید. اصحاب سلوک علمی و اصطلاحات، ذات مقدّس را «غیب مصون» و «سرّ مکنون» و «عنقاء مغرب» و «مجهول مطلق» خوانند[1].

۱ــ «آداب»: ۳۰۵. امام این بحث را به تفصیل بیشتر در «مصباح الهدایه» آورده‌اند.

ذکر

جز تو در محفل دلسوختگان ذکری نیست
این حدیثی است که آغازش و پایانش نیست

محفل از نور رخ او نور افشان می‌شود
هر چه غیر از ذکر یار از یاد رندان می‌رود

ذکر، معانی مختلفی دارد ازجمله: یاد که خلاف فراموشی و نسیان است، تلفّظ به زبان، احضار امری در ذهن به نحوی که بماند و غایب نشود و...[1]

ذکرِ تقلیدی دیگر است و ذکرِ تحقیقی دیگر. آنچه از راه افواه عوام یا پدر و مادر به درِ سمع صورتی درآید آن، ذکر تقلیدی باشد، چندان که بردلْ کارگر نیاید... و ذکر تحقیقی آن است که به تصرّف و تلقین صاحب ولایت در زمین مستعّد دلِ مرید افتد. و ذکر[ی] که صاحب ولایت تلقین کند، ثمرهٔ ولایت اوست.[2]

* «نهج البلاغه»: خطبهٔ ۱.

** «صحیفهٔ کاملهٔ سجّادیّه»: دعای ۳۲.

در «کشف الاسرار» آمده است: ذکر سه قسم است: ذکر عادت، ذکر حسبت، ذکر صحبت. ذکر عادت بی ارزش است، چون از سر غفلت است؛ ذکر حسبت بی زیور است که سرانجام آن، درخواست مزد است؛ ذکر صحبتْ ودیعت است، از بهر آنکه زبان ذاکر در میانْ عاریت است. و ذاکر سه نوع است: خائف و راجی و محبّ. ذکر خائف، از کیفر است؛ ذکر راجی، به امید به خواسته رسیدن است؛ ذکر محبّ، ازدیاد سوز و گداز است.[۳]

در مرتبت والای اولیاست که گفته‌اند: حقیقت ذکر، فانی شدن ذاکر است در ذکر و [فانی شدن] ذکر در مشاهدهٔ مذکور.[۴] ابوعثمان‌مغربی را قولی بلند است که از نقل آن نمی‌توان گذشت:

بنده در مقام ذکر چون دریا شود؛ از او جوی‌ها می‌رود به هرجایی، به حکم خداوند؛ و در وی حکم نبود جز خدای ــ تعالیٰ ــ و همهٔ کوْن را بیند، بدان که او را بُوَد؛ چنانکه هیچ چیز در کوْن، از آسمان و زمین و ملکوت، براو پوشیده نماند تا موری که در همهٔ کوْن بجنبد بداند و ببیند؛ و حقیقت توحید، آنجا تمام شود. و از ذکر چندان حلاوت بُوَد که خواهد که نیست شود و مرگ به آرزو جوید که طاقت چشیدن آن حلاوت ندارد.[۵]

جهت حسن ختام، کلام بلند امام همام جعفربن محمّدٍ الصّادق ــ علیه السّلام ــ را زینت این مقال می‌کنیم:

... وَ ٱلذِّکْرُ ذِکْرٰانِ: ذِکْرٌ خالص بِمُوٰافِقَةِ الْقَلْبِ، وَ ذِکْرٌ صٰادِقٌ یَنْفی ذِکْرَ غَیْرِهِ.

می‌فرماید که ذکر الهی بر دو قسم است: یکی ذکرِ خالص، که به هیچ نحو مشوب به اغراض نباشد، نه دنیوی و نه اخروی؛ و چنانکه به نطق ظاهر به ذکر او متنطّق است، به نطق باطن هم به اوامر و نواهی او مُذْعن، و به عظمت و بزرگواری او معتقد باشد.

دویّم ذکر صادق است؛ ذکر صادق آن است که ذاکرْ خدا را به هر صفتی که ذکر می‌کند، به مقتضای او عمل کند، مثل آنکه هرگاه ذکرش «یٰا کٰافِیَ الْمُهِمّٰات» باشد، در هیچ مهمّی از مهمّات رجوع به غیر او نکند و کفایتِ کارهای خود را به او واگذارد؛ و همچنین سایر اسماءِ.

کَمٰا قٰالَ رَسُولُ اللّهِ ــ صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ وَ اٰلِهِ ــ

چنانکه حضرت رسالت پناه ــ صلّی الله علیه و آله ــ در مقام عجز و انکسار می‌فرموده است که:

إِنّی لٰا اُحْصی ثَنٰاءً عَلَیْکَ؛ أَنْتَ کَمٰا أَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِکَ.

یعنی: خداوندا من توانایی و قدرت ندارم به احصای حمد و ثنای تو آنچنا نکه فراخور و لایق مرتبهٔ توست؛ و تو آنچنانی که خود حمد خود کرده‌ای.

... فَمَنْ أَرادَ أَنْ یَذْکُرَ اللهَ فَلْیَعْلَمْ أَنَّهُ مالَمْ یَذْکُرِ اللهُ الْعَبْدَ بِالتَّوْفیقِ لِذِکْرِهِ لایَقْدِرُ الْعَبْدُ عَلیٰ ذِکْرِهِ.

این فقره اشارت است به سبب عدمِ قدرتِ بنده بر ادای حقّ شکرِ خدای ــ تعالیٰ. حاصلِ دلیل آن است که: هرگاه بنده اراده کرد که ذکر کند خدای را و حمد و ثنای او بجای آورد، مادام که حضرتِ باری ــ عَزَّ اسْمُهُ ــ ذکر او نکند و توفیق و توانایی او ندهد قدرت بر ذکر ندارد؛ و توفیق بر ذکر و قدرت داشتن بر ذکر هم نعمتی است و به ازای او شکری واجب و لازم، و همچنین قدرت بر قدرت برذکر، و همچنین می‌رود اِلیٰ غَیْرِ النّهایة. پس ادای شکر یک نعمت، موقوف است به ادا کردن شکرهای غیر متناهی؛ و این محال، و موقوف بر محال محال.[۶]

۱ــ برای تفصیل ــ «سجّادی‌ق»: ۲۲۱ و «راغب»: ذیل «ذکر». ۲ــ «مرصاد»: ۱۳۱. ۳ــ «کشف الاسرار»: ذیل آیهٔ ۲۰۳ بقره. ۴ــ «تذکره»: ٤٤٦ (قول جنید بغدادی). ۵ــ همان: ۷۸۳ (ملحّقات، قول ابوعثمان مغربی). ۶ــ «مصباح»: ۵۰ــ ۵۲.

راز ــ سرّ

راز بگشا، پرده بردار از رخ زیبای خود
کز غم دیدار رویت، دیده چون جیحون شود

———

عاشقان سرّ سویدای تو را فاش کنند
پیش من آی که من محرم اسرار توام

راز یا سرّ یعنی نکتهٔ مکتوم و آشکار ناشده؛ ضمناً معنای مصدری هم دارد یعنی راز و نکتهٔ مکتوم را نگاه داشتن و فاش نکردن. «راز دهر» یعنی اسرار وجود؛ «راز حقیقت»، اسرار حقیقت است که مخصوص کاملان است.

۱ــ «سجّادی‌ق»: ۲۲۶ (با تصرّف لازم).

ربّ الارباب

با این تن خاکی، ملکوتی نشوی
ای دوست! تراب و ربّ الارباب کجا؟!

ذات حقّ است به اعتبار اسم اعظم و تعیّن اوّل، که منشأ تمام اسماء و صفات است، و غایت غایات است که تمام توجهّات بدو است و تمام اشارات بدان.[۱] در مرآت چنین آمده: حقیقة الحقایق و تجلیّ اوّل را گویند که مبدأ جمیع تعیّنات عالم امکان، آن است.[۲]

نسفی هم ربّ الارباب را ذات خدا می‌داند: شک نیست که هر چیز ربّی دارد. امّا رب دیگر باشد و ربّ الارباب، دیگر. و هرکه به وجه خدای خود رسید و به ذات خدای خود نرسید، بت‌پرست است.[۳]

۱ــ «سجّادی ج»: ٤۰۹ و «علوم عقلی»: ۲۷۳، به نقل از «کشّاف»: ۱۵۲٦. ۲ــ «مرآت»: ۲۰۰. ۳ــ «زبدة الحقایق»: ۸۳، به نقل «سجّادی ج»: ٤۰۹.

رخ

لطف کن ای دوست، از رخ پرده بگشا، ناز کم کن
دلْ تمنّایی ز دلبر غیر دیداری ندارد

آن سر که در وصالِ رخ او به باد رفت
گر مانده بود، در نظر یار سر نبود

از تجلیّات محض، به رخ تعبیر می‌کنند. فیض گوید که رخ، عبارت است از تجلّی جمال الهیٰ به صفت لطف مانند: لطیف و رئوف و توّاب و محیی و هادی و وهّاب[۲]، در مقابلِ زلف که تجلّی جلال است. و نیز گفته شده است که رخ، اشارت به ذات الهیٰ است به اعتبار ظهور کثرت اسمائی و صفاتی.[۳]

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۲۰۳. ۲ــ «مشواق»: ۲۱. ۳ــ «سجّادی ق»: ۲۳۰.

رضا

گر بار عشق او به رضا می‌کشی، چه باک
خاور به جا نبود و یا باختر نبود

رضا یعنی خشنودی، و نزد عرفا از اجلّ مقامات است. امام جعفر صادق ـ علیه السّلام ـ در این باب فرماید:

«صِفَةُ اَلرِّضٰا أَنْ یَرْضَی الْمَحْبُوبَ وَ الْمَکْرُوهَ» صفت رضا راضی شدن بنده است به محبوب و مکروه، یعنی این هردو پیش او مساوی باشند. «وَ اَلرِّضٰا شُعٰاعُ نُورِ الْمَعْرِفَةِ، وَالرّاضی فٰانٍ عَنْ جَمیعِ إِخْتِیٰارِهِ، وَ اَلرّاضی حَقیقَةً هُوَ الْمَرْضِیُّ عَنْهُ، وَ اَلرِّضٰا اسْمٌ یَجْتَمِعُ فیهِ مَعٰانِی الْعُبُودِیَّةِ» یعنی رضادادن به کردهٔ خداوند عالم، شعاع نور الٰهی است چنان که سَخَط و عَدم رضا اثر جهل و نادانی است؛ و راضی کسی است که دست از خواهش خود بردارد و آنچه مولای حقیقی دربارهٔ او تقدیر و قسمت کرده راضی شود؛ و هرکه به مرتبهٔ رضا رسید و به کرده و دادهٔ خدا راضی شد بلاشک چنین کسی مَرْضِیّ خداست و خدا از او راضی است؛ و جمیع معانی بندگی در معنی رضا جمع است یعنی هرکه به مرتبهٔ رضا رسید به جمیع مراتب بندگی رسیده است[۱]. لاهیجی گوید:

مقام رضا که عبارت از رفع اختیار بنده و تساوی نعمت و بلا و شدّت و رخاست، موسوم به «باب الله اعظم» از آن جهت شده که مفتاح مغالق ابواب باقی مقامات است؛ و فی الحقیقه اشقّ منازل سالکان راه است و به حقیقت هر مقامی از این مقامات اولیا دری است از درهای حق که سالکان از آن درها در خلوتخانهٔ قرب حضرت ربّ می روند و به مقام وصول می‌رسند؛ پس رضا باب اعظم است[۲] و علامت رضای حق از بنده آن است که بنده از حق راضی باشد که «رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ*»[۳].

حضرت امام (س) در جایی، ضمن بیان فرق بین توکّل و رضا، گویند: «راضی» فانی کرده است ارادهٔ خود را در ارادهٔ حق و از برای خود اختیاری نکند؛ چنانچه از بعض اهل سلوک پرسیدند: مٰا تُرِیدُ؟ قالَ: أُرِیدُ أَنْ لٰا أُرِید، مطلوب او مقام «رضا» بود.[۴]

خواجه عبدالله انصاری (ره) در «منازل السائرین» سه درجه برای «رضا» برمی‌شمرد:

* ۵:۱۱۹

درجهٔ اول ــ رضای عامّه که راضی شدن به رضای الهیٰ است به وجهی که خدای متعال را سالک به عنوان ربّ بپذیرد، بندگی او کند و عبادت غیر او را مکروه شمارد. این رضا رکن اصلی اسلام است و با وجود آن، سالک از شرک اکبر نجات می‌یابد. صحّت این درجه از رضا به سه چیز است: اوّل اینکه خدای ــ عزّوجلّ ــ نزد سالک محبوب‌ترین کس باشد؛ دوّم اینکه جهت تعظیم اولیٰ‌تر از همه باشد؛ سوّم این که برای اطاعت و بندگی فقط حق متعال را سزاوار داند.

درجهٔ دوّم ــ راضی بودن از حق متعال است و بدین رضا آیات قرآنی ناطق است (رَضِیَ اللهُ عَنْهُمْ و رَضُوا عَنْهُ). حصول این مقام از رضا وقتی است که سالک راضی باشد از حق متعال نسبت به آنچه او حکم کرده است. این مقام از رضا را خاصّه در اوایل مسلک خویش دارا می‌شوند و صحّت وجود آن به این سه چیز است: ۱ــ نزد سالک حالاتْ یکسان است ۲ــ با هیچ فردی خصومت ندارد ۳ــ الحاح و اصرار از او گرفته شده است.

درجهٔ سوّم ــ راضی شدن به رضای الٰهی است به وجهی که سالک از خود نظر نداشته باشد، نارضایتی نسبت به حق برای او نباشد، اختیار از او سلب و تمییز از او اسقاط شده باشد، و اگر او را به آتش برند در دل مضطرب نباشد.[۵]

۱ــ «مصباح»: ۴۸۳ و ۴۸٤. ۲ــ «لاهیجی»: ۲٦٦. ۳ــ همان. ٤ــ «چهل حدیث»: ۲۱۷. منظور از «بعض اهل سلوک» بایزید بسطامی است. ۵ــ «مقامات»: ٤٤ و ٤۵ (با اندکی تصرّف).

رضوان

آب کوثر نخورم، منّت رضوان نَبَرم
پرتو روی تو ای دوست جهانگیرم کرد

نگاهبان بهشت؛ نام فرشته‌ای که موکّل و نگاهبان و دربان بهشت است، چنان که «مالک» نام دربان دوزخ است. رضوان، از نامهای بهشت نیز هست[۱]. در تعلیل این

امر که چرا خازن بهشت را «رضوان» نامند، خواجه نصیر را تفسیری است موجز و گویا:

... باید ارادت او [= سالک] در ارادت واحد مطلق که موجد کل است مستغرق و منتفی شود، چنانکه او را هیچ ارادت نماند. و چون وجود کل تابع ارادت واحد مطلق است ــ تعالیٰ ذِکْرُه ــ پس هرچه آید مطابق ارادت او باشد و این درجهٔ «رضا»ست و صاحب این درجه همیشه در بهشت بُوَد، «لَهُمْ مٰا یَشٰاؤُنَ فیهٰا وَلَدَیْنٰا مَزیدٌ»* [برای ایشان در آن (بهشت) آنچه خواهند هست و از سوی ما زیاده برآن (نصیب خواهند برد)]. و به این سبب، خازن بهشت را «رضوان» گویند؛ چه تا به این مقام نرسد از نعیم بهشت لذّت نیابد «وَرِضْوٰانٌ مِنَ اللهِ اَکْبَرُ**»[۲].

۱ــ «مصاحب»: ذیل «رضوان». ۲ــ «آغاز و انجام»: ۴۲.

رنج

حالی نشد نصیب از این رنج و زندگی
پیری رسید غرق بطالت، پس از شباب

لذّت عشق تو را جز عاشق محزون نداند
رنج لذّت بخش هجران را بجز مجنون نداند

رنج در بیت اوّل، شاید ریاضت نفس و مخالفت دل باشد با نفس، در اجرای احکام طبیعت و عمل به هوا و هوس[۱]. رنج در بیت دوّم، احتمالاً در معنای لغوی است و به کار بردن «رنج لذّت‌بخش» درواقع، مبیّن نهایت مرتبت «رضا» در سرایندهٔ شعر است.

نیز ← **رضا**.

۱ــ «مرآت»: ۲۰۱ (با تصرّف).

* ۳۵:۵۰. ** ۷۲:۹.

رند ــ رندی

از آن میْ ده که در خلوتگه رندان بی حرمت
به هم کوبد سجودم را، به هم ریزد قیامم را

در حلقهٔ سالکان درویش
رندانِ صبور دور اندیش

واعظ شهر که از پند خود آزارم داد
از دم رندِمی آلوده مددکار شدم

رسد آن روز که در محفل رندان، سرمست
رازدار همه اسرار مگویش باشم

رندی، قطع نظرِ سالک را گویند از انواع اعمال در طاعت[۱]؛ یا قطع نظر از انواع طاعات[۲]. و به تعبیر زیبایی که در «مرآت» آمده، در باختنِ طاعات بدنی و درگذشتن از عبادات نفسانی را گویند در خراباتِ دل، جهت طلب شراب شهود.[۳]

رند در اصطلاح عرفا کسی است که جمیع کثرات و تعینّات وجوبی ظاهری و امکانی، و صفات و اعیان را از خود دور کرده و سرافراز عالَم و آدم است که هیچ مخلوقی به مرتبت رفیع او نمی‌رسد.[۴] و کسی است که با تیزبینی و ذکاوت خاصّی، مُرائیان و سالوسان را ــ چنانکه هستند ــ شناسد[۵]؛ نقطهٔ مقابلِ زاهد و زهد، و دشمنِ تزویر و ریاست.[۶]

رند، شخصیّتی است به‌ظاهر متناقض و درباطن متعادل. اهل هیچ افراط و تفریطی نیست. عشق و عنایت را نجات‌بخش خویش می‌یابد و بر تقوا و دانش و فضل و فهم، تکیه ندارد. اهل ظاهر و تظاهر نیست. نومیدی‌ها و ناشادی‌های زندگی را می‌بیند و تحمّل می‌کند؛ با دلِ خونین، لب خندان می‌آورد. وفا می‌کند و ملامت می‌کشد. به فتوای خرد و به مدد عقل‌ورزی، امّ الفسادِ حرص را به زندان می‌افکند.[۷] رند، انسان برتر یا انسان کامل بلکه از اولیاءِ الله است.[۸]

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۱۲۲ و «طبسی»: ۷۴.
۲ــ «دارابی»: ۱۳۴. ۳ــ «مرآت»: ۲۰۱. ۴ــ «سجّادی ق»: ۲۳۴، به نقل از «لاهیجی»:

۶۲۰. ۵ــ «خرّمشاهی»: ۴۰۴ (به نقل از «دهخدا»). ۶ــ همان: ۴۱۰. ۷ــ همان: ۴۰۸ و ۴۰۹ (با تلخیص و تصرّف). ۸ــ همان: ۴۰۸ (با تصرّف).

رنگ و بو

تا اسیر رنگ و بویی، بوی دلبر نشنوی
هر که این اغلال در جانش بود، آماده نیست

میگساران را دل از عالم.بریدن شیوه است
آن که رنگ و بوی دارد، لایق میخانه نیست

مقصود، مظاهر دنیای مادّی و جهان فانی است. «آن که رنگ و بوی دارد» ، یعنی کسی که گرفتار تعلّقات دنیوی و نفسانی است.

روز

عاکف درگه آن پرده نشینم شب و روز
تا به یک غمزهٔ او قطره شود دریایی

تجلیّات جمالی و تعیّنات کونیّه را گویند[1]. به تعبیری دیگر، وحدت را به اعتبار آن که نفسِ ظهور و نور است، روز خوانند[2].

نیز ← شب

۱ــ «مرآت»: ۲۰۱. ۲ــ همان: ۲۰۸.

روزه

افطار به می کرد بَرَم پیر خرابات
گفتم که تو را روزه به برگ و ثمر افتاد

در اصطلاح، قطع التفات را گویند[1]. به تعبیری دیگر، قطع توجّهات و امساک التفات را گویند از هرچه غیر حق باشد، خواه طاعت باشد و خواه عصیان، و خواه لذّت

باشد و خواه آلم[2]. انصاری گوید:

روزهٔ جوانمردانِ طریقت به زبان اهل معرفت بشنو و ثمرهٔ سرانجام آن بدان. چنانکه تو تن را به روزه‌داری و از طعام و شراب بازداری، ایشان دل را به روزه درآرند و از جملهٔ مخلوقات بازدارند. تو از بامداد تا شبانگاه روزه‌داری، ایشان از اوّل عمر تا به آخر عمر روزه دارند.[3]

۱ـ «عراقی»: ۵۶. ۲ـ «مرآت»: ۲۰۱. ۳ـ «سجّادی‌ق»: ۲۳۸.

روی

عمری گذشت در غم هجران روی دوست
مرغم درون آتش و ماهی درون آب

عشق روی تو در این بادیه افکند مرا
چه توان کرد که این بادیه را ساحل نیست

آید آن روز که خاک سر کویش باشم
ترک جان کرده و آشفتهٔ روی‌ش باشم

مرآت تجلیّات یا مراتب تجلّی را گویند... در خواب باشد، یا در حالت بی‌خودی[2]. نیز انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حُجُب از جمال حقیقت را گویند.[3]

نیز ← جلوه

۱ـ «عراقی»: ۵۹ و «دارابی»: ۱۳۵. ۲ـ «رشف الالحاظ»: ۲۰۰. ۳ـ «سجّادی‌ق»: ۲۳۹، به نقل از «کشاف»: ۱۵۵۷.

رهرو

رهرو عشقم و از خرقه و مسند بیزار
به دو عالم ندهم روی دل آرای تو را

رهروعشقی اگر، خرقه و سجّاده فکن
که بجز عشق، تو را رهرو این منزل نیست

یا راهرو، سالکی را گویند که در بادیهٔ سیر الی الله، هنوز طریقهٔ سفر او به منزل مطلوب نرسیده باشد[1]؛ و یا مطلقِ سالک.

رهرو در مصراعِ دوّم، متعدّی و به مفهوم راهبر است.

نیز ← **سالک ــ سلوک**

۱ ــ «مرآت»: ۱۹۹ و ۲۰۰.

زاغ

حلقهٔ صوفیّ و دیر راهبم هرگز مجوی
مرغ بال و پر زده با زاغ همپرواز نیست

در اصطلاح سالکان، کنایه از جسم کلّی است؛ زیرا جسم کلّی از عالم قدس و حضرت احدیّت، در غایتِ دوری است... از این جهت آن را به زاغ که رمزی از دوری و سیاهی است، موسوم ساخته اند[1].

برای دریافت مفهوم بیت ← **مرغ**

۱ ــ «سجّادی ج»: ۶۰۶، به نقل از «اصطلاحات شاه نعمت الله»: ۱۹، «اصطلاحات کاشانی»: ۱۸۱، و «کشّاف»: ۱۰۸۸ (با تلخیص).

زردی

زردی از روی چمن بار فرابست و برفت
گلبن از پرتو خورشید به بار آمد باز

خزان و زردی آن را نهم در پشت سر روزی
که در گلزار جان، از گلعذار خود خبر گیرم

یا زرد رویی، ضعف سلوک را گویند[1] یا به تعبیر استادی الٰهی، غلبات خوف

حاصل از جلوات جلال را زردرویی در پی باشد.

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۱۸۵ و «مرآت»: ۲۰۲*.

زلف ــ گیسو

در خَم طرّهٔ او چنگ زنم، چنگ زنان**
که جز این، حاصل دیوانهٔ لایعقل نیست

چشم بیمار تو ای می‌زده بیمار کردم
حلقهٔ گیسویت ای یار گرفتارم کرد

سر زلفِ تو بنازم که به افشاندن آن
ذرّه خورشید شد و قطره همی دریا شد

کاش از حلقهٔ زلفت گرهی در کف بود
که گره باز کنِ عقدهٔ هر مشکل بود

آشفته چه گشت پیچ زلفش
شد هر دو جهان چو گل معطّر

ساقی و میکده و مطرب و دست افشانی
به هوای خَمِ گیسوی نگار آمد باز

در پیچ و تابِ گیسوی ساقی، ترانه ساز
با جان و دل، لوایْ کشِ این نهاد باش

---

* در متن «رشف الالحاظ»، «مرآت» و «سجّادی» (ق و ج) «ضعف» را به غلط «صفت» ضبط کرده اند.

** بیت، جناس دارد و چنگ دوّم نوعی ساز است.

تار گیسوی تو آخر به کمندم افکند
من اسیر خمِ گیسوی تو و تار توام

بر چین حجاب از رخ زیبا و زلف یار
بیگانه‌ام ز کعبه و مُلکِ حجاز کن

«زلف»، غیبت هویّت حق را گویند که هیچ کس را بدان راه نیست[۱]. و عبارت از کثرت شئونات و اعتبارات است؛ پس مانع مشاهدهٔ نور وحدت است[۲]. و اشارت است به تجلّی جلالی در صور مجالی جسمانی؛[۳] و به تعبیری، تجلّی جلالِ الٰهی به صفتِ قهر، مانند مانع و قابِض و قهّار و مُمیت و مُضِلّ و ضارّ[۴].

باز کردن «سر زلف» از تن، اشارت به ظهور انوار تجلّیات وحدت است که در اثنای سلوک و ریاضت بر سالکان روی نماید[۵].

«حلقهٔ زلف»، مرتبهٔ تفصیل و تعینّات الٰهی است.[۶] هرچه در مراتب کثرت می‌بینی، به حقیقت، حلقه‌ای است از حلقه‌های بی‌نهایتِ آن زلف؛ و هر دل که به هوا و هوسی دربند است، به حلقه‌ای از حلقه‌های آن زنجیرْ گرفتار است؛ با آنکه خلاصی از قید تعیّن خود ندارد و به خودیِ خود، که تاری ازآن زلف است، پایْ‌بند و مانده از رفتار است.[۷]

«خَم زلف»، معضلات و مشکلات اسرارالٰهی را گویند که سالک را در سلوک پیش آید، و به صعوبتِ هرچه تمام‌تر از او بگذرد؛ و مرشد کلّ و کامل، مرسالک را در این امرْ واجب و لازم است تا به راهِ ضلالت نیفتد.[۸]

«پیچ زلف»، اصولِ حقایق و معارف را گویند و آن، اسماء سبعه[۹] است.

«تابِ زلف»، کتمان اسرار الٰهی را گویند.[۱۰]

«گیسو»، طریق طلب را [نیز] گویند به علم هوّیت که حبل‌المتینِ عارف است.[۱۱]

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۸۱. ۲ــ «دارابی»: ۵۹. ۳ــ «لاهیجی»: ۵۵۲. ٤ــ «مشواق»: ۲۱. ۵ــ «سجّادی‌ق»: ۲٤۵. ٦ــ همان: ۱۷۹. ۷ــ «مشواق»: ۲۳. ۸ــ «رشف الالحاظ»: ۸٤. ۹ــ همان: ۸٦. اسماءِسبعه در «اصطلاحات شاه نعمت‌الله ولی» اینهاست: حیات، علم، قدرت،

ارادت، سمع، بصر، و کلام. و در «لاهیجی»: حیّ، علیم، قدیر، مرید، سمیع، بصیر، و متکلّم (تعلیقات «رشف الالحاظ»: ص ۱۰۱). ۱۰ــ «رشف الالحاظ»: ۸۵. ۱۱ــ همان: ۸۳.

زند خوان

بر شاخ باشد زندخوان، هرشام چون را مشگران
ورشان به سان موبدان، هر صبح با صوت حزین

بلبل، هزاردستان. زند، به معنی تفسیر و توضیح است؛ چون زبان کتاب دینی زردشتیان یعنی «اوستا» در دورهٔ ساسانیان کهنه و منسوخ شده بود و عامّه معنی آن را نمی‌فهمیدند، متن «اوستا» را به زبان متداول زمان خود یعنی پهلوی ساسانی ترجمه کردند. این ترجمه ها را که گاهی توضیح و تفصیلی نیز دربردارد، زند می‌خوانند. زندِ قسمتی از فصول کتاب «اوستا» اکنون در دست است، مانند «زندِ وَهومن یَسْن». زندخوان، در آن روزگاران به پیشوای زردشتی گفته می‌شد و از قریب هزار و اندی سال پیش به بلبل و هزاردستان نیز اطلاق شده است. زندواف یا زندباف نیز نوشته اند[1].

۱ــ «فرهنگ»: ۲۵۵ و ۲۵۶ و «دهخدا»: «مصاحب» و ذیل همین لغت.

زندگی

مردگی ها و فروریختگی ها بشدند
زندگی‌ها به دوصد نقش و نگار آمد باز

اتّصاف به علوم و معارف الٰهی را گویند که درمعارج، عروج دل را به آن حیاتی پیدا شود و از موت جهالت و غفلت عالم طبیعت دور گردد. «أَوَمَنْ كَانَ مَيتاً فَأَحْيَيْنٰاهُ وَجَعَلْنٰا لَهُ نوراً يَمْشي بِهِ فِي النّاسِ[1] [كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمٰاتِ لَيْسَ بِخٰارِجٍ مِنْها*... آیا کسی که مرده بود و زنده گردانیدیمش و برای او نوری قرار دادیم که در

* ۱۲۲:٦

میان مردم بدان نور راه یابد و گذر کند، مانند آن کس است که از تاریکی ها بیرون رونده نیست؟]

نیز ← مردن

۱ـ «مرآت»: ۲۰۳.

زهد

برگیر جام و جامهٔ زهد و ریا درآر
محراب را به شیخ ریاکار واگذار

دکّهٔ زهد ببندید در این فصل طرب
که به گوش دل ما نغمهٔ تار آمد باز

ساقی، به روی من در میخانه باز کن
از درس و بحث و زهد و ریا بی نیاز کن

اِعراض از زیادتی و فضول دنیاوی را گویند[۱]، لیکن وقتی که نفس را در آن شوقی باشد[۲] یا به تعبیر رسای «مجمع البحرین»: زهد، عبارت از اِعْراض است از متاع دنیا و طیّبات آن، و زهد حقیقی، اعراض باشد از ماسِوَی الله.[۳] به نظر بعضی دیگر زهد، اعراض از اشیاءِ است از جهت کوچک دانستن آنها.[۴]

زهد، بعدها تحوّل معنی یافته و از معنای بی رغبتی به دنیا و حرص و آز و شهوات ــ که از صفات و خصایل مثبت صوفیان باصفای راستین در صدر اوّل بوده ــ به صورت افراط در عبادات و منزّه نمایی و مقدّس نمایی به کار رفته[۵].

۱ـ «رشف الالحاظ»: ۱۵۸. ۲ـ «عراقی»: ۵٦. ۳ـ «مجمع»: ٤۹٤. ٤ـ «سجّادی ق»: ۲٤۸. ۵ـ «خرّمشاهی»: ۹۷۰.

ساغر

باده از ساغر لبریز تو جاویدم ساخت
بوسه از خاک درت، محرم اسرارم کرد

ساغر روح‌فزا از کفِ لطفش گیرم
غافل از هر دو جهان، بستهٔ مویش باشم

بعضی گویند مراد، دل عارف است که آن را خمخانه و میخانه و میکده هم گویند و نیز چیزی که در وی مشاهدهٔ انوار غیبی شود. گاهی هم سکر و شوق را منظور داشته‌اند[1].

شاید در شعر امام (س)، منظور همان باشد که صاحب «مرآت‌عشّاق» اراده کرده است: ساغر، عشقی را گویند که به حدّ محبّت ذاتیّه رسیده باشد و مستی عاشق به جایی انجامیده که تعیّن عاشقی ظاهراً نمانده باشد* و در عین معشوقی ظهور کرده باز معشوق به کسوت عاشقی ظاهر شود، و هم خود ساقی گردد[2].

بیت زیر از حضرت امام (س):

همهٔ می‌زدگان، هوش خود از کف دادند
ساغر از دست روان‌بخش تو هشیارم کرد

احتمالاً اشاره به مرتبهٔ بقای باللّٰه بعد از فنای فی اللّٰه دارد و تعریضی است به آنان که مقام «محو» منزل آخر سلوک آنهاست و در همین مقام به افشاءِ سرّ می‌پردازند و شطح صادر می‌کنند. اشارت شعر به «صَحْو بَعْد المَحْو» است که عالی‌ترینِ مقامات سلوک است و آنانی را نصیب است که لطف و عنایت ازلی حضرت حق، ایشان را به خود وانمی‌گذارد. فتأمّل.

۱ـ «کشّاف»: ۱۵۵۷ و «ریاض»: ۴۰ به نقلِ «سجّادی ق»: ۲۵۲. ۲ـ «مرآت»: ۲۰۴.

ساقی

اَلا یا اَیُّهَا السّاقی! ز می پرساز جامم را
که از جانم فروریزد هوای ننگ و نامم را

———

هشدار ده به پیر خرابات از غمم
ساقی ز جام باده مرا کرد هوشیار

———

* به «محرم اسرار» و «غافل از هر دو جهان» در شعر امام (ره) توجه شود.

ساقی! به روی من دَرِ میخانه باز کن
از درس و بحث و زهد و ریا بی نیاز کن

عبارت است از حقیقت، به اعتبار حبّ ظهور در هر مظهر که تجلّی کرده باشد[۱] و به عبارتی، تجلّی محبّت را گویند که موجب سکر است[۲]. و ساقیان بزم، کنایه از سمع و بصر انسان باشد؛ چه اکثر اسباب مستی، از این دو راه می‌رسد.[۳] بعضی گویند ساقی، فیّاض مطلق است و به طریق استعارت بر مرشد کامل نیز اطلاق شده است. ساقی به تجلّی وجودی، عین افاضهٔ وجود بر ماهیّات می‌کند.[۴] ساقی در بیت دوّم صدر این مقاله، می‌تواند ظهور حق باشد در مرتبت «صحو بعد المحو».

۱ــ «مشواق»: ۳۰. ۲ــ «رشف الالحاظ»: ۱۱۰ و «طبسی»: ۷۰. ۳ــ «مشواق»: ۳۰. ٤ــ «سجّادی ق»: ۲۵۲.

سالک ــ سلوک

گر **سالک** او منازلی سیر کند
خود مسلک نیستی بود منزل ما

ــــــ

در دیدهٔ عاشقان چنانم
در مَنْظر **سالکان** چنینم

سالک در لغت به معنی رفتار کننده و طی کنندهٔ راه است[۱]. و کسی است که تحت ارشاد و مراقبت پیر و شیخ، مراحل تهذیب و تصفیهٔ نفس را می‌گذراند. این طیّ مراحل را «سیر و سلوک» می‌نامند.[۲] به تعبیری، سالک عبارت از سائر الی الله است که متوسّط بین مبدا و منتهیٰ است مادام که در سیر است، و به تعبیر جرجانی و تهانوی میان ارادت و وصول است[۴]. سالک ابتدا طالب است و طلب، نتیجهٔ احساس نقص است و تنبّه و میل به کمال.[۵]

سلوک عبارت است از سیر در مراتب وجود به قصد وصول به کمال که در واقع عبارت است از نیل به حقیقت[۶]؛ و همواره سالک باید این مدارج را طی کند تا به مقام وصل و فنا برسد[۷].

یکی از تعریفات جامع پیرامون سالک را لاهیجی (ره) ارائه داده است؛ وی در

تبیین مسافر و سالک می‌نویسد:

... مسافر و سالک کسی را می‌نامند که او به طریق سلوک روش، به مرتبه و مقامی برسد که از اصل و حقیقت خود باخبر شود و بداند که او همین نقش و صورت که می‌نماید، نبوده است و اصل و حقیقت او مرتبهٔ جامعهٔ الوهیّت است که در مراتب تنزّل، متلبّس بدین لباس گشته و ظاهر به این صورت شده است و اوّلیّت عین آخر گشته و باطن عین ظاهر نموده... [پس] مسافر و سالک آن است که از منازل شهوات طبیعی و مشتهیات نفسانی و لذّات و مألوفات جسمانی عبور نماید و از لباس صفات بشری منخلع گردد و از ظلمت تعیّن خودی، که حجاب نور اصل و حقیقت او بوده، صافی گردد و پردهٔ پندار خودی از روی حقیقت براندازد و چون آتش از دود جدا شود... سالک تا زمانی که ملاحظهٔ دلیل می‌نماید، محجوب است... [و] مادام که سالک مسالک طریقت، ترک اعمال و اقوال و افعالی که در شریعت یا در طریقت شِینْ و عیب است ننماید و از اخلاق و صفاتی که موجب نقص و تقیّد و عدم وصول به مبدا است اعراض نکند، به مراتب مکاشفات و مشاهدات نمی‌تواند رسید؛ و سیر کشفی اعلیٰ از سیر استدلالی است، چو آن به طریق شهود و معاینه است و این به طریق دلیل و «لَیْسَ الْخَبَرُ کَالْمُعٰایَنَةِ». [۸]

برخی، شرایط سلوک را ترک، صلح، عزلت، صُمت، جوع و شب‌زنده‌داری می‌دانند[۹] و بعضی این مراتب را توبت، مجاهدت، خلوت، عزلت، ورع، زهد، صُمت، خوف، رجا، حزن، جوع، ترک شهوت، خشوع و تواضع ذکر کرده‌اند[۱۰]. خواجه عبدالله در «منازل السایرین» ۱۰۰ مرتبه و منزل کلّی ترسیم کرده که هریک به ۳ درجه تقسیم شده است که در مجموع به ۳۰۰ می‌رسد. نجم‌الدّین رازی، مرید و سالک را ــ به تقریب ــ مترادف گرفته است و مدارجی را برای او برشمرده که جامعیّت و مانعیّت آن، بیش از آنِ دیگران است و حتّی به مدارجی که بعضی از اعاظم شیعه درعرفان، مانند عارف واصل، صاحب کرامات مرحوم بحرالعلوم و صاحب مقامات مرحوم حاج ملاّ حسینقلی همدانی، ترسیم کرده‌اند نزدیک است. صاحب «مرصاد العباد» هریک را تفصیل داده است و ما بدون شرح، فقط فهرست می‌کنیم، بدین ترتیب:

۱ــ توبه ۲ــ زهد ۳ــ تجرید ٤ــ عقیده ۵ــ تقوا ٦ــ صبر ۷ــ مجاهده ۸ــ شجاعت ۹ــ بذل ۱۰ــ فتوّت ۱۱ــ صدق ۱۲ــ علم ۱۳ــ نیاز ۱٤ــ عیّاری ۱۵ــ ملامت ۱٦ــ عقل ۱۷ــ ادب ۱۸ــ حُسن‌خلق ۱۹ــ تسلیم ۲۰ــ تفویض. و همهٔ

اینها در خدمت پیر باید طی شود.[۱۱]

۱ــ «رجایی»: ۱٦٧. ۲ــ «مصاحب»: ذیل «سالک». ۳ــ «سجّادی ق»: ۲٥٤. ٤ــ «کی منش»: ٥۹۹. ٥ــ «غنی»: ۲۱۹. ٦ــ «مصاحب»: ذیل «سلوک». ۷ــ «سجّادی ق»: ۲٦۹. ۸ــ «لاهیجی»: ۲٤۰ــ۲٤۲. ۹ــ «مصاحب»: ذیل «سلوک». ۱۰ــ «سجّادی ق»: ۲٦۹. ۱۱ــ «مرصاد» ۱۲۳ــ۱۲٦ (با تلخیص و تصرف کلّی). برای تفصیل به همین مأخذ رجوع کنید.

سبحه ــ تسبیح

سزد ز دانهٔ انگور سبحه‌ای سازید
برای رفتن میخانه استخاره کنید

برای دیدن مه‌طلعتان محضر شیخ
نیازمند به تسبیح دانه دانه شدم

سبحه، مجموعهٔ مهره‌هایی است مدوّر، به رشته کشیده از گل پخته یا بُسر یا چیزی دیگر که بدان شمار تسبیح و دیگر اذکار و اوراد نگاه دارند. و عدد آن مهره‌ها غالباً صد باشد و کمتر و بیشتر نیز بود، چون تسبیح هزار دانه و غیر آن. معمولاً استعمال تسبیح را به‌جای سبحه، جزو غلط های مشهور می‌شمرند ولی مرحوم علاّمه محمّد قزوینی معتقد است که «تسبیح به معنی سبحه صحیح و فصیح است».[۱]

۱ــ «دهخدا»: ذیل «تسبیح» (با تلخیص). یادداشت مرحوم علاّمه قزوینی را از «مجلّهٔ یادگار»، سال دوّم، شمارهٔ پنجم نقل کرده‌اند.

سبز

بهار آمد ز گلشن برد زردی‌ها و سردی‌ها
به یُمْن خور، گلستانْ سبز و بستانْ گرم و گلگون شد

سبزی، کمال مطلق را گویند، خواه صوری باشد خواه معنوی.

سبزه، صفای روحانیّت را گویند که از عین الحیات معارف الهی در جان سالک پیدا شود.

گلستان که سبز شود، مجلای تجلیّات الٰهی ــ در مقام بسط ــ است که در نشئهٔ شجرهٔ انسانی هویدا می‌گردد و بساط هستی سالک را به تدریج و مرتبه‌ای پس از مرتبه‌ای دیگر، درهم فرو می‌ریزد[1].

۱ــ «مرآت»: ۲۰۵ (با تصرّف و تلخیص) و افاضات شفاهی استادی الهی.

سَبو

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه‌ای
مستانه جان ز خرقهٔ هستی برآورم

لبریز کن از آن می صافی، سبوی من
دل از صفا به سوی بتِ ترکتاز کن

عارفان از تجلیّات اسمائی و صفاتی به سبو و خُم [تعبیر کنند][1] که منبع فَیَضان نور حقیقت است[2]. شاید در بیت اوّل، این تعبیر اراده شده باشد.

و نیز عشقی را گویند که چون به مرتبهٔ قوّت رسد، حکم محبّت ذاتیّه غالب شود و تعیّن عاشقی را درهم شکند.[3] بیت دوّم با این تعبیر انطباق دارد.

۱ــ «مشواق»: ۳۰. ۲ــ «سجّادی ق»: ۲۵۸ (با تصرّف و تلخیص). ۳ــ «مرآت»: ۲۰۵ (با تصرّف و تلخیص).

سجّاده

رهرو عشقی اگر، خرقه و **سجّاده** فکن
که بجز عشق، تو را رهرو این منزل نیست

این خرقهٔ ملوّث و **سجّادهٔ** ریا
آیا شود که بر در میخانه بردرم؟!

در اینجا مظهر زهد ریایی است و در اصطلاح، سدّ باطن را گویند؛ یعنی هرچه روی نفس بر آن باشد[1]، مقام توجّه نفس و دل[2].

۱ـ «عراقی»: ۵۶، «سجّادی‌ق»: ۲۵۹. ۲ـ «مرآت»: ۲۰۵.

سخن

من خراباتی ام از من **سخن** یار مخواه
گنگم از گنگ پریشان شده گفتار مخواه

چشم بیمار تو بیمار نموده است مرا
غیر هذیان، **سخن**ی از من بیمار مخواه

اشارت و تنبیه الٰهی را خوانند؛ و چون به شیرینی وصف آن کنند، عبارت از وحی و الهام باشد که به انبیا و اولیا آید؛ و چون وصف آن سخن به درّ مکنون کنند، کنایه از اِعلام و اشارات الهی باشد[1].

«سخنِ یار» در بیت اوّل، اسرار الهی است که شاعر از افشای آن سر باززده و عذر آورده است. «سخن» در بیت دوّم ــ که با «هذیان» مرادف قرار داده شده ــ تعبیرات شطح گونه‌ای است که بی اختیار صادر شود؛ چرا که هذیانْ اختیاری بیمار نیست و لَیْسَ عَلَی الْمَریضِ حَرَجٌ؛ و این حال در مرتبهٔ «محو» ــ بِلاصحوــ پیش آید.

۱ـ «مرآت»: ۲۰۶.

سرّ

← راز ــ سرّ

سراب

از درس و بحثِ مدرسه‌ام حاصلی نشد
کی می‌توان رسید به دریا از این سراب؟

در لغت، آبْ‌نماست و در اصطلاح، کنایه از دنیا و امتعهٔ دنیوی است.[۱] این تعبیر متّخذ و مقتبس است از قرآن کریم:

«وَالّذینَ کَفَرُوا أعْمالُهُمْ کَسرابٍ بِقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْانُ مٰاءً، حَتّیٰ إذٰا جٰاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئاً وَ وَجَدَاللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّیهُ حِسٰابَهُ، وَاللهُ سَریعُ الْحِسٰابِ*» [و آنان که کافر شدند کردارهاشان چون سرابی است در زمین هموار که تشنه، آن را آب می‌پندارد؛ و هنگامی که به نظرش می‌آید، چیزی نمی‌یابدش و خدا را نزد آن می‌یابد که حساب او را بتمامی می‌رسد؛ چرا که خداوند زود حساب است].

۱ ــ «سجّادی ق»: ۲۶۰.

سراچهٔ آفاق

پیرم ولی به گوشهٔ چشمی جوان شوم
لطفی، که از سراچهٔ آفاق بگذرم

سراچه، به معنی خانهٔ کوچک، از جهت تحقیر عنوان می‌شود و سراچهٔ آفاق، که اضافه‌ای استعاری است، به معنی کلِّ عوالمِ مادّی و غیر مادّی است، پیش از مقام ذات الٰهی. این عوالم، اعمّ اند از ناسوت و ملکوت و جبروت. در واقع، «از سراچهٔ آفاق گذشتن» یعنی به لقاءالله رسیدن. مطلب زیر که از تعلیقات حضرت امام(س) بر «فصوص الحکم» است، بیان کنندهٔ همین حقیقت است:

فَالْوُقُوعُ فی حِجٰابِ الْأَسْمٰاءِ وَ الصِّفٰاتِ شِرْکٌ أَسْمٰائِیٌّ وَ صِفٰاتِیٌّ کَمٰا أَنَّ الْوُقُوعَ فی حِجٰابِ الْأَعْیٰانِ وَ الْأَکْوٰانِ شِرْکٌ أَعْظَمُ. وَالْکُمَّلُ کَمٰا أَنَّهُمْ خٰارِجُونَ عَنِ الْحُجُبِ الظُّلْمٰانِیَّةِ الْکَوْنِیَّةِ وَ الْأَعْیٰانِیَّةِ خٰارِجُونَ عَنِ الْحُجُبِ النُّورِیَّةِ الْأَسْمٰائِیَّةِ[۱] [در حجاب اسماء و صفات واقع شدن، شرک اسمائی و صفاتی است؛ چنانکه در حجاب اعیان و موجودات واقع شدن، شرک اعظم است. کاملینِ در سلوک آنهایند که همان‌طور که از

* ۳۹:۲۴

حجابهای ظلمانی وجود و اعیان بیرون اند، از حجابهای نورانی اسمائی نیز خارج شده اند].

۱ ــ «تعلیقات»: ۱۷.

سردی

بهار آمد، ز گلشن برد زردی ها و سردی ها
به یُمنِ خور، گلستانْ سبز و بستانْ گرم و گلگون شد

بَرْدُ الیقین را که در نهایت محبّت به ظهور رسد*؛ و بر افسردگی که از غلبهٔ شهوات و ظهور احکام طبیعت بشریّت ناشی شده باشد، هم اطلاق نمایند و مذمّت به آن کنند[1].

۱ ــ «مرآت»: ۲۰۶.

سرو

سایه افکن بر سرم ای سروبستان نکویی
تا که جانم از جهان آمادهٔ پرواز گردد

آن سروبلند باغ زیبایی را
دیدن نتوان با نظر کوتاهم

علوّ مرتبهٔ معشوق را گویند[1] که در تجلیّات جلالیّه به شهود رسد.

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۷۸ و «طبسی»: ۷۷.

* اصل در «مرآت»: ... که در نهایت به حسب ظهور رسد. تصحیح ما به اعتبار «رشف الالحاظ»: ۲۸۷ است: و این (آن) نهایتْ مقام محبّت است.

سفر

فاطی! به سوی دوست سفر باید کرد
از خویشتن خویش گذر باید کرد

به هنگام خزان در این خراب آباد بنشستم
بهار آمد که بهر وصل او بار سفر گیرم

سفر در اصطلاح عرفا، توجّه دل است به سوی حق[1]. امام فرماید:

مادامی که حبّ نفس در دل است، وانسان در بیت مُظْلم نفس است، مسافر الی الله نیست بلکه از مخلّدین الی الارض است. و اوّل قدمِ سفر الی الله، ترک حبّ نفس است و قدم بر انانیّت و فرق خود گذاشتن است؛ و میزان در سفر همین است. و بعضی گویند یکی ازمعانی آیهٔ شریفهٔ «وَمَنْ يَخْرُج مِنْ بَيْتِهِ مُهٰاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوت فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ*» [و کسی که ازخانهٔ خویش برای هجرت به سوی خدا و پیامبرش بیرون رود و بناگاه مرگ او را دریابد، بی تردید اجر او بر خداست.] این است که کسی که خارج شد از بیت نفس وهجرت به سوی حقّ کرد به سفر معنوی، پس از آن او را فنای تامّ ادراک کرد، اجرا و بر خدای ــ تعالی ــ است. و معلوم است برای چنین مسافری جز مشاهدهٔ آن ذات مقدّس و وصول به فناء حضرتش اجری لایق نیست؛ چنانچه از زبان آنها گفته شده:

در ضمیر ما نمی‌گنجد بغیر از دوست کس   هردو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس[2]

بعضی گویند که اسفار چهار است بدین قرار:

۱ ــ سیر الی الله، از منازل نفس تا وصول به افق مبین، که نهایتْ مقامِ قلب است و مبدأ تجلیّات اسمائی است.

۲ ــ سیر فی الله، به واسطهٔ اتّصاف به صفات او و تحقّق به اسماء او تا افق اعلیٰ، که نهایتْ مقامِ روح و نهایتْ مقامِ حضرت احدیّت است.

۳ ــ ترقی به عینِ جمع و حضرتِ احدیّت است که مقام «قابَ قوسیْن» است تا

---

* ۴:۱۰۰

موقعی که دوئیّت باقی است؛ و موقعی که دوئیّت برطرف شد، مقام «اَوْ اَدْنٰی» است.

٤ ــ سیر باللّه عَنِ اللّه، که برای تکمیل است؛ که مقام بقاءِ بعد از فناءِ و فرق بعد از جمع است[3]. بعضی دیگر اسفار را سه دانسته اند بدین گونه:

سفر اوّل ــ عبارت از رفع حجاب های کثرت از وحدت است و آن، سیر به سوی خداست.

دوّم ــ رفع حجاب وحدت است از وجود کثرت؛ و آن، سیر در خداست.

سوّم ــ عبارت از، از میان رفتن تقیّد به قید ظاهر و باطن است. [4]

وَ اعْلَمْ اَنَّ لِلسُّلاّکِ مِنَ الْعُرَفاءِ وَ الْأَوْلِیاءِ أَسْفاراً أَرْبعة: أَحَدُها: أَلسَّفَرُ مِنَ الْخَلْقِ إِلَی الحقِّ؛ وَ ثانیها: أَلسَّفَرُ بِالْحَقِّ فِی الْحَقِّ؛ وَ السَّفَرُ الثّالِثُ یُقابِلُ الْأَوَّلَ لِأَنَّهُ مِنَ الْحَقِّ اِلَی الْخَلْقِ بِالْحَقِّ؛ وَ الرّابِعُ یُقابِلُ الثّانی مِنْ وَجْهٍ لِأَنَّهُ بِالْحَقِّ فِی الْخَلْقِ[5].

۱ ــ «علوم عقلی»: ۲۹۹. ۲ ــ «چهل حدیث»: ۳۳۲ و ۳۳۳. ۳ ــ «کشّاف»: ٦٥٦ و «دستور۲»: ۱۷۱، به نقلِ «علوم عقلی»: ۲۹۹. ٤ ــ همان، به نقل از «قیصری»: ۳۷. ٥ ــ «اسفار»: ۱۳.

سَقَرْ

امرش قضا، حکمش قَدَر، حُبّش جنان، بغضش سَقَر
خاک رهش زیبد اگر بر طرّه ساید حور عین

دوزخ. «قصص الانبیاء» سه مرحله برای دوزخ برمی‌شمرد: اوّل ــ جهنّم، دوم ــ جحیم، سوّم ــ سَقَر[1]. در روایتی منقول در «اصول کافی» از امام همام جعفربن محمّد الصّادق ــ علیه السّلام ــ آمده است:

«إِنَّ فی جَهَنَّمَ لَوادِیاً لِلْمُتَکَبِّرینَ یُقالُ لَهُ «سَقَرَ»، شَکیٰ إِلَی اللهِ ــ عَزَّ وَ جَلَّ ــ شِدَّةَ حَرِّهِ وَ سَأَلَهُ أَنْ یَأْذَنَ لَهُ أَنْ یَتَنَفَّسَ، فَتَنَفَّسَ فَأَحْرَقَ جَهَنَّمَ[2]» [در جهنّم یک وادی است از برای متکبّرها که او را «سقر» می‌گویند؛ شکایت کرد به خدای ــ تعالٰی ــ از شدّت گرمی و حرارت و خواست از خدای ــ تعالٰی ــ که اذن دهد او را نفس بکشد؛

پس از اذن نفسی کشید که جهنّم محترق گردید].

۱ ــ «دهخدا»: ذیل «سَقَر». ۲ ــ «چهل حدیث»: ۳٤ (پاورقی های حدیث اوّل) به نقل از «اصول کافی»، ج ۲، ص ۳۱۰، «کتاب ایمان و کفر»، «باب کِبْر»، حدیث ۱۰. ترجمهٔ حدیث از حضرت امام (س) است در «چهل حدیث»: ۲۱.

سودا

دکّهٔ علم و خرد بست و در عشق گشود
آن که می‌داشت به سر علّتِ سودای تورا

جز سر کوی تو ای دوست ندارم جایی
در سرم نیست بجز خاک درت سودایی

سودا، جذبهٔ الٰهی را گویند که عاقبتش به انجذاب تمام و انسلاب عام [سالک] مؤدّی گردد[1] و از رنگ و بوی او چیزی باقی نماند.

سودایی، آن [است] که جان بر سر سودای معشوق نهد[2] و در بندِ سود و زیان نباشد.

سوداییان، اهل الله را گویند که عاشق و والهٔ حق‌اند و سودای وصال حق را در دل دارند[3].

۱ ــ «مرآت»: ۲۰۷. ۲ ــ «شطحیّات»: ۵٦۵. ۳ ــ «سجّادی ج»: ٤۸۸.

سه دختر

والی هر چار عنصر، حکمران هر سه دختر
پادشاه هر دو عالم، حجّت یکتای اکبر

یا سه خواهران؛ سه ستاره از صورت فلکی بنات النّعش[1].

۱ ــ «دهخدا»: ذیل «سه دختر».

سیه رویی

دلدادگان که رویْ سفیدند پیش یار
رنج مرا ندیده که رویم سیاه شد

ظلمت و نیستی وجه امکانیّت، که هرگز از ممکن جدا نباشد؛ چون انفکاک شیْ از نفس خود محال است[1]. در بُعد عرفانی خاص، قاضی سعید قمی ــ رحمه الله ــ می‌نویسد:

روسیاهی فنای سالک است، زیرا سواد و ظلمت در قرآن و حدیث همه‌جا به معنی نیستی و فناست؛ چنانچه نور و ضیاء به معنی وجود و بقاست، کما قال الله ــ تعالٰی: «اللهُ وَلِیُّ الَّذینَ اٰمَنُوا یُخرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰاتِ...*» پس معنی حدیث [اَلْفَقْرُ سَوٰادُ الْوَجْهِ فِی الدّٰارَیْنِ] این است که فقر حاصل نشود الاّ به فنای شخص در دو جهان و این هم عدم تملّک است و اسقاط اضافات، یعنی ترک آنچه بدو مضاف باشد از وجود و توابع آن[2].

۱ ــ «لاهیجی»: ۹۹. ۲ ــ اسرارالعبادات: ۱۰۴.

شاعر ــ شعر

شاعر اگر سعدی شیرازی است
بافته‌های من و تو بازی است

در این مقال، ابتدا می‌کنیم به اشاراتی از رهبر معظّم انقلاب، حضرت آیت الله خامنه‌ای:

شعر، تجسّم زیبایی است؛ زبان شعر و هنر، اصیل‌ترین و خالص‌ترین و گیراترین زبانهاست. زبان شعر و ارائهٔ شعر، بسیار قدیمی و باستانی است و نشان می‌دهد بشر از آغاز به شعر احتیاج داشته است. شعر در حقیقت، عنصر اصلی ادبیّات

* ۲: ۲۵۷

است. اسلام، کلام والا و نیز سخن‌سرای خداجوی را ارج می‌نهد؛ سخن زیبا نشانه‌ای از خداوند جمیل است. می‌بینید که پیغمبر(ص) در مورد شعر و شاعر، جذب شاعر، و وادار کردن شاعر به شعر، لبخند زدن به شاعر، تحسین کردن شاعر و ارزش دادن به شعر، آن همه سرمایه گذاری می‌کند. این، در صدر اسلام کاملاً مشهود است و پیغمبر در زندگی، شعرا را احترام می‌فرمود[1].

مرحوم ملّا محسن فیض کاشانی ــ رضوان‌الله تعالیٰ علیه ــ در رساله‌ای با عنوان «گلزار قدس» بیانی رسا در تعریف و تبیین شعر و شاعر دارد که بخشی از آن را می‌آوریم:

... و بدان که شعر را بر دو معنی اطلاق می‌کنند: یکی کلام موزون و مقفّی، خواه حق باشد و خواه باطل، گفتن و خواندن و شنیدن آن طاعت باشد یا معصیّت؛ و ناظر به این معنی است حدیث نبوی «إنَّ مِنَ الشِعْرِ لَحِکْمَة» و حدیثِ «إنَّ لله کُنُوزاً تَحْتَ عَرْشِهِ، وَ مَفاتیحُهُ فی اَلْسِنَةِ الشُّعَراءِ» و حدیث اهل بیت آن سرور ــ سلام الله علیهم ــ «مَنْ قالَ فینا بَیْتَ شِعْرٍ بَنَی الله لَهُ بَیْتاً فِی الْجَنَّةِ...» و جناب مقدّس ائمّهٔ معصومین ــ صلوات الله علیهم ــ کلام موزون و مقفّیٰ، از مناجات و حِکَم و مواعظ و مراثی و غیر آن مکرّر می‌خوانده و می‌گفته‌اند؛ چنانکه در کتب معتبره مذکور است و دیوان حضرت امیرالمؤمنین مشهور است.

دوّم، قولی است که مشتمل باشد بر تخیلات کاذبهٔ فریبنده و تمویهات مزخرفهٔ زیبنده که اصلی و حقیقتی نداشته باشد، خواه موزون و مقفّیٰ باشد و خواه نه و قریش را نظر بر این معنی بوده که قرآن را شعر می‌گفته‌اند و پیغمبر(ص) را شاعر ــ حاشا هما عن ذلک. تا این که حقّ ــ تعالیٰ ــ این آیت را فرستاد: «وَما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وَما یَنْبَغی لَهُ، إنْ هُوَ إلّا ذِکْرٌ وَقُرْآنٌ مُبینٌ». ناظر به این معنی است آنچه در مذمّت شعر و نهی از خواندن آن در مسجد و در ایّام متبرّکه و مطلق لیالی وارد شده؛ و شعری که باطل نامیده‌اند این است. و از این قبیل است قال و قیل اکثر مجادلین که حبّ ریاستْ ایشان را بر طلب علم و فقه می‌دارد و بدعت‌ها در اصول دین و فروع آن احداث می‌نمایند و به جهتِ حجّت بر آنها، شبهات مزخرفهٔ فریبندهٔ جدلیّه القا می‌کنند تا بدین وسیله شهرت کنند و گروهی از عوام گمراه در پی ایشان افتند و ایشان را اطاعت کنند؛ و ناظر به این طایفه است آیهٔ شریفه «وَ الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمْ الْغاوُونَ»[2].

شیخ طبرسی در «مجمع البیان» آورده است که: نظر رسول اکرم (ص) را درباره شعر و شاعری پرسیدند، فرمود: «مؤمن، هم با شمشیر جهاد می‌کند و هم با زبان». و در حدیثی دیگر فرمود: «اَلشُّعَرٰاءُ اُمَرٰاءُ الْکَلٰامِ»[۳].

۱ ــ «هنر»: ۴۸ ــ ۵۹ (با انتخاب و تلخیص).
۲ ــ «فیض»: ۱۵ ــ ۱۷. ۳ ــ «گلچرخ»، سال دوم، ش ۱، مقالهٔ دکتر اسماعیل حاکمی.

شاهد

پی هرکس شدم از اهل دل و حال و طرب
نشنیدم طرب از شاهد بزم آرایی

شاهد، فروغ و روشنی نور ارواح است؛ یعنی فروغ نور تجلّی است و آن را «تجلّی نوری» می‌خوانند[۱]. ابن عربی می‌گوید:

اثری است که مشاهده در قلب ایجاد می‌کند و آن، مطابق است با حقیقت آنچه که از صورت مشهود بر قلب ظاهر می‌شود[۲]؛ از این جهت است که حق را به اعتبار ظهور، شاهد گویند[۳]. و گاه مراد، مطلقِ معشوق است[۴].

احتمال دارد امام (س) از مرتبت و منزلی که در این بیت از آن یاد شده ــ و آن، شهودی است که با واسطهٔ قلب سالک به وقوع پیوسته است ــ شکوه سر می‌دهد و مرتبتی والاتر و اَقْرَب به ذات حق می‌طلبد. شهودی که مورد نظر امام (س) است بی واسطه است و همان است که ابن عربی از آن به «رؤیة الحقّ بالحق» تعبیر کرده است.

۱ ــ «لاهیجی»: ۶۰۳ و ۶۰۴. ۲ ــ «غنی»: ۶۴۸. ۳ و ۴ ــ «سجّادی ج»: ۴۹۶ (با اندکی تصرّف).

شب

طاقت ز کفم رفت و ندانم چه کنم
یادش همه شب در دل غمگین دارم

عاکفِ درگه آن پرده نشینم شب و روز
تا به یک غمزهٔ او قطره شود دریایی

عالم امکان و مراتب وجود را گویند و ــ خصوصاً ــ بر عالم جبروت هم اطلاق نمایند. در مرتبه‌ای، به تجلیّات جلالی گفته می‌شود. کثرات را [هم] به اعتبار آنکه با نور وحدت آید، شب نامند[۱].

نیز ــــ روز

۱ ــ «مرآت»: ۲۰۸.

شب قدر

طی شد شب قدر* و مطلع فجر نشد
یارا! دلِ مرده تشنهٔ پاسخ توست

یا لیلة القدر، شبی عزیز در میان شبهای سال که در آن شب «قرآن کریم» بر حضرت رسول اکرم(ص) نازل شد به حکمِ «إِنّا أَنْزَلْناهُ فی لَیْلَةِ الْقَدْرِ». در اصطلاح عرفا، شبی است که سالک در آن شب، به تجلّی خاصّی اختصاص می‌یابد و با آن تجلّی، قدر و مرتبت او نسبت به خدا معلوم می‌شود و این ابتدای وصول سالک به عین الجمع است و مقام بزرگان عرفاست[۱]. وصول سالک به عین الجمع یعنی رسیدن به حق بدون خلق، اجتماع همّت در توجّه به خدا و اشتغال کامل به او، و دل کندن از ما سِوَی الله[۲].

تفصیل این مقوله در مسلک عرفانی ابن‌عربی، همراه با تنقید خاصّ والایی، در «مصباح الهدایة» امام آمده است؛ علاقه‌مندان بدا نجا مراجعه کنند و نیز صفحات ۳۱۸ تا ۳۴۵ «آداب الصّلوة» را ملاحظه نمایند.

۱ ــ «غنی»: ٦٥٤، به نقل از «تعریفات» جرجانی. ۲ ــ در بحث «جمع» و «تفرقه»، کاشانی در شرح «منازل السائرین» نیکوتر از دیگران داد سخن داده است.

* در نسخهٔ دست‌نویس حضرت امام(س)، «شب‌قدر» و «شب هجر» هردو آمده است.

شجر

ایمنی نیست در این وادی ایمن ما را
من در این وادی ایمن، شجری می‌جویم

طور و شجر است و جلوهٔ روی نگار
یاران، این است حاصل درویشان

شجر، شجر اخضر، شجر موسی، شجر وادی ایمن، درخت، درخت طور و تعابیری مانند اینها. همان درختی است که موسی (ع) از آن، «نکتهٔ توحید» شنید. «فَلَمّا اتیها نُودِیَ مِنْ شاطِئِ الْوادِ الْأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ یا مُوسی إِنِّی أَنَا اللهُ رَبُّ الْعالَمینَ»* [چون موسی به آن آتش نزدیک شد، به او از جانب وادی ایمن در آن بارگاه مبارک، از آن درخت ندایی رسید که ای موسی منم خدای پروردگار جهانیان].

این درخت در برخی روایات عُلَّیْق و در بعضی عُنّاب آورده شده. صاحب «گلشن راز» و صاحب «منظومه» در ابیات زیر همین درخت را منظور داشته‌اند:

روا باشد انا الحق از درختی — چرا نبود روا از نیکبختی
موسیی نیست که دعوی اناالحق شنود — ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

درخت موسی را بعضی از عرفا کنایه از معرفت دانسته‌اند[1] و برخی چون شیخ روزبهان و سهروردی، فکر را بدان تعبیر کرده‌اند[2] بدین لحاظ که فکر چون به امور روحانی مشغول شود و به معارف حقیقی روی آورد، شجرهٔ مبارکه است؛ زیرا همچنان که درخت را شاخه‌ها و میوه‌هاست، فکر را نیز شاخه‌هاست و آن، انواع افکار است که بدان میوهٔ نور یقین رسد.[3] بیت زیر از امام با توجّه به تفسیری که خواندیم، قابل توجّه است:

موسیٰ اگر ندید به شاخ شجر رخش
بی‌شک درخت معرفتش را ثمر نبود

۱ــ «سجادی ج»: ۴۹۸. ۲ــ مجموعهٔ سوّم «مصنّفات»: ۱۸۸ و «شطحیّات»: ۲۱۰. ۳ــ «سجّادی ج»: ۴۹۸.

* ۲۸: ۳۰

شراب

مست از قدح شراب نابم
دور از بر یار دلربایم

به طور مطلق، کنایت از سکر است و آن، محبّت و جذبهٔ حق است؛ و عشق و ذوق و سکر را به شراب شبیه کرده‌اند.[۱] عراقی شراب را غلبات عشق می‌داند با وجود اعمالی که مستوجب ملامت باشد و آن، اهل کمال را باشد که اخصّ اند ــ در نهایات سلوک.[۲] فیض گوید که شراب عبارت است از ذوق و وجد و حال که از جلوهٔ محبوب حقیقی، در اوان غلبهٔ محبت، بر دل سالک عاشق وارد می‌شود و سالک رامست و بی‌خود می‌کند؛ چه، استیلای آن موجب هَدْمِ قواعد عقل و نقض معاقد وهمی است که مبدأ انتشار کثرت رسمی و نسبت اعتباری می‌شود[۳]. در این مرتبه و مرحله است که بر مَجْلای تجلّی ذاتی نیز اطلاق کنند؛ چرا که مقتضای آن، اخفای آثار و فنای سالک است[۴]. این تجلّی، مخصوص سالکان مجذوب است.

فیض چنین ادامه می‌دهد که آثار این شراب در حقیقت انسانی، به واسطهٔ مزید قابلیّت و استعداد او زیاده است از سایر موجودات؛ و از اینجاست که اکثر افراد این نوع، حیران و سرگشتهٔ بیابان عشق و طلب اند و محبوب حقیقی را می‌جویند و مرشد و هادی می‌طلبند که ایشان را به وصال «او» راهنمایی کند و از خودی برهاند[۵].

و آن ذوق و وجد که از تجلّی ذاتی ناشی شود و سالک را از لوث هستی پاکی دهد و موجب فنای او گردد، «شراب طهور» نامند[۶].

ای عزیز، مرادِ این طایفه از شراب، قبول افراد و اعیان مراتب وجود است دوام فیض تجلیّات ذاتی و صفاتی و افعالی را در منازلِ عالمِ افعال و مدارجِ سُمُوِّ صفات و معارجِ جُلُوِّ ذات، به قدر استعدادات و قابلیّات؛ تا این معانی سبب ظهور و اظهار کمالات اسرار ملکوتی و انوار جبروتی گردد در مظاهر عنصری و مناظر بشری. و عیّاران کوی طریقت و مبارزان میدانِ حقیقت، این شراب [را] در مجلس الست از دست ساقی مشیّت نوشیدند، و آثار نشوهٔ آن شراب در نشئهٔ دنیوی ظاهر گشت. و نشانندهٔ خمار این سکر در موطن اُخروی، جز شربت وصالِ موعود نیست[۷].

حق ــ تعالیٰ ــ را شراب است در غیب که در سحر، اولیا را بدهد و چون از آن

شراب بیاشامند از طعام و شراب مستغنی گردند[۸].

نیز ← **باده، می**

۱ـ «سجّادی ق»: ۲۸۱. ۲ـ «عراقی»: ۵۳. ۳ـ «مشواق»: ۳۰. ٤ـ «مرآت»: ۲۰۹ (با اندکی تصرّف). ۵ـ «مشواق»: ۳۲. ٦ـ ۳۰. ۷ـ «مشارب»: ۵۱. ۸ـ «تذکره»: ۷۷۱ (ملحقّات، قول شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی).

شرابخانه

او را به شرابخانه آورد
تا توبه کند به دست پیری

بعضی وجود مطلق را گویند[۱] و برخی عالم ملکوت را[۲]؛ باطن عارف کامل را نیز شرابخانه گفته اند[۳].

نیز ← **میخانه، میکده**

۱ـ «مرآت»: ۲۱۰. ۲ـ «عراقی»: ۵۳ و «دارابی»: ۱۳۵. ۳ـ «سجّادی» ق: ۲۸۱.

شرک

تا هستی خویشتن فرامش نکند
خواهد که ز شرک، عطر وحدت بوید

در برابر «توحید» و «وحدت»، عبارت است از اعتقاد به خدایی جز خدای یگانه یا چند خدایی؛ و آنچه از «قرآن کریم» معلوم می‌شود، ظاهراً در ابتدا مقصود از شرک فقط دین عرب جاهلی و مقصود از مشرکان فقط کفّار عرب بودند که به دین اسلام گردن نمی‌نهادند[۱]. در سیر تکاملی ادیان ابتدایی، وجود نوعی شرک مقدّم بر یکتاپرستی محتمل است؛ چرا که ذهن انسانی در حرکت تکاملی خود از ابهام به تعیین و از انفصال

به اتّصال و از کثرت به وحدت می‌رود که این، خود نوعی بازگشت به فطرت اولیّه و جبلّی است.

گسترش شرک در جوامع گوناگون، با عوامل مختلف طبیعی، نژادی، سیاسی، تاریخی و لغوی بستگی دارد. خدایان یونانی و ژاپنی، دارای اساطیر مفصّلی بودند ولی خدایان رومی و چینی فاقد چنین اساطیری بودند و در مصر قدیم، هر شهری خدای خاصّ مستقلّی داشت.[۲]

شرک در ذات معبود، مانند شریک قرار دادن بت‌پرستان و ستاره‌پرستان، و پرستندگان فرشتگان و جنّ و شیطان، و مانند شریک قرار دادن دوبینان (ثنویّون ــ دوآلیست‌ها) که قایل به دو مبدأ نور و ظلمت و یزدان و اهرمن می‌باشند. خداوند در عبارتِ «اِنَّما اِلٰهُکُمْ اِلٰهٌ واحِدٌ*» این نوع شرک را نفی فرموده است.[۳] امّا شرک دیگری در حوزهٔ عرفان و روایات اولیاء اسلام ــ صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین ــ مطرح است که از آن به «شرک خفیّ» تعبیر می‌شود و شاید همان باشد که در کنار گردن نهادن به عبودیّت احبار و رُهبان، نابخشودنی ترین گناه است: «اِنَّ الله لا یَغْفِرُ اَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَشاءُ**». پیامبر اکرم ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ حسّاسیت و ظرافتی را که در «شرک خفی» و شناسایی آن وجود دارد، بدین نحوِ تمثیلی بیان فرمود:

«اِنَّ دَبیبَ الشِّرکِ فی اُمَّتی اَخْفیٰ مِنْ دبیبِ النَّمْلَةِ السَّوْداءِ فِی اللَّیْلَةِ الظَّلْماءِ عَلَی الصَّخْرَةِ الصَّمّاءِ»[۴] [به راستی حرکت شرک در امّت من، مخفی‌تر و نهان‌تر است از جنبش موری سیاه در شبی ظلمانی بر روی سنگ صاف و سیاه].

حضرت امام خمینی (س) در این مقام فرماید:

و تعریف جامع شرک در عبادت... اِدْخال رضای غیر حق است در آن، چه رضای خود باشد یا غیر خود؛ الّا آنکه اگر رضای غیر خود از سایر مردم باشد، شرک ظاهر و ریای فقهی است؛ و اگر رضای خود باشد، آن شرک خفّی باطنی است؛ و در نظر اهل معارفْ باطل و ناچیزاست و مقبول درگاه حق نیست... قلوبی که در آن، غیر حق راه داشته باشد و دستخوش شرک و شک باشد، چه شرک جلی و چه شرک خفی، از

* ۱۱۰:۱۸ ** ٤۸:٤

درجهٔ اعتبار در محضر قدس پرودگار، ساقط است. و از شرک خفی است اعتماد بر اسباب و رکون بر غیر حق. حتّی در روایت وارد است که تحویل انگشتری برای یاد ماندن مطلبی در خاطر، از شرک خفی است. و راه داشتن غیر حق در دل، از شرک خفی به‌شمار می‌رود... توحید حقیقی، اسقاط اضافات و تعینّات و کثرات است، حتّی کثرات اسمائی و صفاتی؛ و تمکین در آن، خلوص از شک است. و «قلب سلیم»، قلب خالی از مطلق شرک و شک است.[5]

۱ ــ «مصاحب»: ذیل «شرک». ۲ ــ برای تحقیق بیشتر ــــ «ویل دورانت». ۳ و ٤ ــ «سه داستان»: ۱۵۲. قالَ ابوعبدالله (ع): اِنَّ الشِّرْکَ أَخْفیٰ مِنْ دَبیبِ النَّمْلِ («معانی الاخبار»: ۳۷۹ و «وسائل ۳»: ٤۰۹) ۵ ــ «چهل حدیث»: ۳۲٦ و ۳۲۷.

شش جَهَت

مصدر هر هشت گردون، مبدأ هر هفت اختر
خالق هر شش جهت، نور دل هر پنج مصدر

شش سوی جهان: شمال، جنوب، مشرق، مغرب، فَوْق، تَحْت. به جهات ستّه یا شش سو نیز موسوم است.[1] تعبیری دیگر نیز از شش جهت وجود دارد، بدین ترتیب: یَمین (راست)، یَسار (چپ)، اَمام (جلو)، خَلْف (پشت سر)، فَوْق (بالا)، تَحت (زیر).[2]

۱ ــ «معین» و «دهخدا»: ذیلِ «شش جهت».
۲ ــ «مُنْتَهیَ الْاَرَب»: ذیل «جهت».

شمع

کس نداند حال این پروانهٔ دلْسوخته
در برِ شمع وجود دوست آخر چون شود

همچو پروانه بسوزم بر شمع‌ش همه عمر
محو چون می زده در روی نکویش باشم

نور الله را گویند[۱]، که فرمود: «أَللّٰهُ نورُ السَّمٰواتِ وَ ٱلْأَرْضِ*»، و نیز انوار اسرار حق را که در قندیل دل سالک افروخته شود.[۲] بعضی گویند شمع، کنایت از حضور است که پرتو اسرار الٰهی را در مقام حضور، هرکه تواند، دریابد.[۳] به تعبیری دیگر شمع، عرفان دل است به احوال تجلیّات آثاری، و اسرار و لوازم آن.[۴]

۱ ــ «عراقی»: ٥٤. ۲ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۲۷. ۳ ــ «سجّادی ق»: ۲۹۱. ٤ ــ «مرآت»: ۲۱۰ (با تصرّف و تلخیص).

شور

عشق بلبل کرده گل را در حریم باغ بی‌تاب
آشکارا گوید از «شهناز» و «شور» و «مهربانی»

شور، یکی از هفت دستگاه موسیقی ایران و از جامع ترین آنهاست. شور و متعلّقاتش (نغمه های ابوعطا، بیات ترک، افشاری و دشتی) بیش از سایر دستگاهها بین مردم رواج دارد. اغلب نواهای مذهبی در این مایه است و قاریان ما معمولاً در ابوعطا و خودِ شور (به‌خصوص گوشهٔ حجاز) قرآن را تلاوت می‌کنند. مؤذّنان نیز اغلب در بیات ترک (به‌خصوص گوشهٔ روح الارواح) اذان می‌گویند. دوبیتی های باباطاهر و فایز دشتستانی، که میان تودهٔ مردم به‌وفور رایج است، بیشتر در گوشه هایی از شور و دشتی و ابوعطا(مخصوصاً گوشهٔ خسرو و شیرین) و بیات ترک (مخصوصاً گوشهٔ شهابی) اجرا می‌شوند. مرحوم خالقی می‌نویسد:

... آواز شور نمونهٔ کاملی است از احساسات و اخلاق ملّی اسلاف ما، گویی روح عارفانه و متصوّف ایرانی را کاملاً مجسّم می‌کند. شنوندهٔ دقیق می‌تواند از استماع آواز شور، به زیبایی مناظر ایران و صفات خاص اهالی این سرزمین پی برد... خلاصه آهنگ آواز شور، موقّر و نجیب، و جلوه‌ای است از وارستگی روح ایرانی.

۱ ــ «نظری به موسیقی ۲»: ۱٤۹.

* ۳۵:۲٤

شوق

عاشق از شوق به دریای فنا غوطه‌ور است
بی خبر آن که به ظلمتکدهٔ ساحل بود

انزعاج دل را گویند در طلب معشوق، قبل از یافتِ او، به شرطی که اگر معشوق را نیابد، عشق نقصان نپذیرد بل که زیاده شود.[۱] بنابراین شوق را در ایّام فراق استعمال نمایند.[۲] بالجمله مراد از شوق، همان داعیهٔ لقای محبوب است[۳] و بایزید گفته است که شوق، دارالملکِ عاشقان است.[۴] از سریّ سقطی نقل است که شوق، برترین مقام عارف است.[۵]

جامع علوم و شارح معارف عموم، خواجه نصیرالدّین طوسی (ره) در «اوصاف الاشراف» می‌فرماید: شوق، یافتن لذّت محبّتی باشد که لازم فرط ارادت بُوَد، آمیخته به آلام مفارقت. و در حال سلوک، بعد از اشتداد ارادت، شوق ضروری باشد. و باشد که پیش از سلوک، چون شعور به کمال مطلوب حاصل شود و قدرت سیر، به آن مُنْضم نباشد و صبر بر مفارقت نقصان پذیرد، شوق حاصل شود. و سالک، چندانکه در سلوک ترقّی بیشتر کند شوق او بیشتر شود و صبر کمتر، تا آنکه به مطلوب رسد؛ بعد از آن، لذّت نیل کمال خالص شود ازشائبهٔ الم، و شوقْ منتفی گردد. و ارباب طریقت، باشد که مشاهدهٔ محبوب را شوق خوانند و آن را به این اعتبار باشد که طالب اتّحاد باشد و به آن مرتبه هنوز نارسیده.[۶]

در «تذکرة الاولیاء» از قول یوسف بن اسباط آمده است که شوق را علامات است: دوست داشتن مرگ در وقت راحت در دنیا، و دشمن داشتن حیات در وقت صحّت، و رغبت و انس گرفتن به ذکر خدای ــ تعالیٰ، و بی‌قرار شدن در وقت نشر آلاء حق، و در طرب آمدن در وقت تفکّر ــ خاصّه در ساعتی که نظر تو بر حق بود.[۷]

حسن ختام و تبرّک را، فرازهایی از کلام بلند امام ششم شیعیان جهان ــ مندرج در «مصباح الشّریعه» ــ را زینت‌بخش این مقال می‌کنیم:

اَلْمُشْتاقُ لا یَشْتَهی طَعاماً، وَ لا یَلْتَذُّ شَراباً، وَ لا یَسْتَطیبُ رُقاداً، وَ لا یَأْنَسُ حَمیماً وَ لا یأوی داراً وَ لا یَسکُنُ عُمْراناً وَ لا یَلْبسُ لَیّناً وَ لا یَقِرُّ قَراراً وَ یَعْبُدُ اللهَ لَیْلاً وَ نَهاراً راجِیاً بِأَنْ یَصِلَ إلَی ما اشْتاقَ إلَیْهِ وَ یُناجِیَهُ بِلِسانِ الشَّوْقِ مُعَبِّراً عَمّا فی سَریرَتِهِ.

هرکه مشتاق لقای الهی شد، خواهش طعام و شراب و لذّت اینها از او قطع

می‌شود، و میل خواب و استراحت برطرف می‌شود، و به دوست و مصاحب و رفیق انس نمی‌گیرد، و در منزل وخانه مأوا نمی‌کند و در معموره ساکن نمی‌شود و لباس نرم نمی‌پوشد و به جایی قرار نمی‌گیرد، و در هیچ وقت از اوقات ازعبادت و ذکری فارغ نمی‌شود، وهمیشه آرزومند وصال الهی است وتمنّای لقای الٰهی دارد، و آنچه در دل دارد از آرزوی لقای الٰهی، به زبان شوق مناجات می‌کند و به الفاظ و عبارات تعبیر می‌نماید.

... وَإِذٰا دَخَلْتَ مَیدٰانَ الشَّوْقِ فَکَبِّرْ عَلیٰ نَفْسِکَ وَمُرٰادِکَ مِنَ الدُّنْیا، وَوَدِّعْ جَمیعَ الْمَأْلُوفٰاتِ، وَاجْزِمْ عَنْ سِویٰ مَعْشُوقِکَ، وَلَبِّ بَیْنَ حَیٰوتِکَ وَمَوتِکَ ، لَبَّیْکَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْکَ، وَاَعْظَمَ اللهُ أَجْرَکَ.

... هرگاه داخل شدی در میدان شوق الٰهی، پس پنج تکبیر فنا بر خود بگو و توقّع و طمع از دنیا و مراداتِ ازدنیا و اهل دنیا بِبُر، وخود را مرده گیر؛ و چنانکه مرده را رغبت به هیچ چیز نیست سوای رحمت الهی، تونیز هرگاه خود را درسلک اهل شوق منسلک کردی قطع نظر کن از همه چیز، و از هرچه باعث دوری است از معشوق دست بردار، و از جمیع مألوفات ــ اززن وفرزند و مصاحب ــ وداع کن، قطع کن امید ازغیر معشوق ــ هرچه هست، و همان قیاس کن که معشوق حقیقی تورا به جانب خود خوانده است، لبیک اجابت بگو و پیش ازموت حقیقی ــ به حکم مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا ــ خود را مرده گیر، و به توقّع حیات ابدی، حیات عارض منقطع را ازخود سلب کن... و بگو: لبیّک اللّهمّ لبیّک...[۸]

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۳. ۲ ــ «مرآت»: ۲۱۱. ۳ ــ «سجّادی ق»: ۲۹۱. ٤ ــ «تذکره»: ۱۹٦. ۵ ــ همان: ۳۳۹. ٦ ــ «اوصاف»: ٤۸. ۷ ــ «تذکره»: ۵۰۵. ۸ ــ «مصباح»: ۵۲۹ ــ ۵۳۱.

شهناز

عشق بلبل کرده گل را درحریم باغ بی تاب
آشکارا گوید از «شهناز» و«شور» و «مهربانی»

شهناز، از گوشه هایی است که در دستگاه شور اجرا می‌شود و لحنی آرام و

دل‌انگیز دارد. شهناز، نظر به اینکه نوعی استقلال دارد، به تنهایی نیز اجرا می‌شود و «درآمد» و «فرود» دارد.

شیخ

با شیخ بگو که راه من باطل خواند
بر حقّ تو لبخند زند باطل ما!

دست آن شیخ ببوسید که تکفیرم کرد
محتسب را بنوازید که زنجیرم کرد

برگیر جام و جامهٔ زهد و ریا درآر
محراب را به شیخ ریاکار واگذار

گر گذشتی به در مدرسه، با شیخ بگو
پی تعلیم تو آن لاله عذار آمد باز

مشکلی حلّ نشد از مدرسه و صحبت شیخ
غمزه‌ای! تا گره از مشکل ما بگشایی

در تعبیر مثبت، مرادف پیر و انسان کامل است که در علوم شریعت و طریقت و حقیقت کامل شده است.[1] در تعبیر منفی ــ چنان که حافظ نیز به کار برده ــ مرادف زاهدی است که اهل مدرسه و صومعه و مجلس وعظ است، نه اهل عشق و ایمان. زهدفروش و جلوه‌فروش، و دین به دنیا فروش است. موجودی است خودبین و حق‌ناشناس و تزویرگر و ظاهر پرست[2] و قشری.[3]

در اشعار حضرت امام(س) شیخْ ریاکار است، معارفِ حقّه را تکذیب می‌کند و به تکفیر عرفا می‌پردازد. امام، خود فرموده‌اند:

... و تو ای خوانندهٔ عزیز ــ که خدایت در دنیا و آخرت نگهدار باد ــ مبادا و

مبادا که بدون فرو شدن در دریای این معانی، این گونه سخنان (= معارف حقّهٔ عرفانی) را به ظاهرش حمل کنی و بدون آن که مقصد آنان (= عرفا) را دریابی چماق طعن به دست گیری؛ همان گونه که شیوهٔ پاره‌ای از عالم‌نماها بر این است و میزان درست نبودن هر مطلبی در نزد آنان همان است که چیزی از آن مطلب ندانند و نتوانند بفهمند. و از این روست که می‌بینی هر تهمتی را به این بزرگان می‌زنند و با اینکه غیبت از زنا بدتر است، دربارهٔ این صاحبانِ مقام مکاشفه، زبان به هر غیبتی می‌گشایند تا تعصّب جاهلیّت را از دست نداده باشند. خدای ــ تعالیٰ ــ ما را از شرّ شیطان که دزدِ به کمین نشسته بر سر راه [لقای] خدای رحمان است، در پناه خویش نگه دارد.[۴] امام در جایی دیگر می‌فرماید:

چرا ما باید سوءظن پیدا کنیم به اشخاصی که یک چنین تعبیراتی [عرفانی] کردند؛ بفهمید که اینکه این تعبیر را کرده، آیا چه غرضی از این تعبیر داشته است؛ چه مرضی داشته است که این‌طور تعبیر کند؛ درد این آدم چه بوده است که دست از آن تعبیرات برداشته که عامّهٔ مردم می‌کنند... حقیقت را فدای خودش نکرده، خودش را فدای حقیقت کرده است... گمان نکنید که هرکس که یک مطلب عرفانی گفت، یک حرف عرفانی زد، کافر است... ما که آمدیم قم، مرحوم آقا میرزا علی اکبر حکیم ــ خدا رحمتش کند ــ در قم بود. وقتی که حوزهٔ علمیّهٔ قم تأسیس شد، یکی از مقدّسین ــ که آن هم خدا رحمتش کند ــ گفته بود که ببین اسلام به کجا رسیده است که درِ خانهٔ آقا میرزا علی اکبر باز شد! علما می‌رفتند آنجا درس می‌خواندند؛ مرحوم آقای خوانساری، مرحوم آقای اشراقی، این آقای خوانساری، اینها می‌رفتند پیش آقای میرزا علی اکبر درس می‌خواندند.

... اگر برسند به مطلب هم نزاعی در کار نیست. او، این آقایی که تکفیرش می‌کند با ریش و عمّامه ــ خدا می‌داند ــ این آقا اگر بداند او چه چیز می‌گوید، انکار نمی‌کند. این نمی‌داند او چه می‌گوید، انکار می‌کند. گرفتاری او این است که این تعبیرات، تعبیراتِ کفری است![۵]

و در فقها و علمای فقه و حدیث و طلّاب آن نیز گاهی کسی پیدا شود که مردم دیگر را حقیر شمارد و بر آنها تکبّر فروشی کند و خود را مستحق همهٔ اکرام و اعظام داند و لازم داند که همهٔ مردم اطاعتِ امر او کنند و هرچه گوید، چون و چرا نکنند. خود را

«لا یُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْأَلُونَ» انگارد و جز خود و چند نفر معدودی مثل خود را اهل بهشت نداند، و اسم هر طایفه ای از هر علمی در میان آید به آن طعن زند و جز علم خود را ــ که از آن نیز بهرهٔ کافی ندارد ــ سایر علوم را ندیده و نسنجیده طرد کند و اسباب هلاک داند، و علما و سایر علوم را از روی جهل و نادانی طرد کند و چنین ارائه دهد که دیانتش موجب شده که اینها را تحقیر و توهین کند؛ با آنکه علم و دیانت، مبرّا از این اطوار و اخلاق اند. قولِ بغیرِ علم را شریعت مطهّره حرام کرده و حرمتِ مُسْلِم را واجب دانسته. این بی چارهٔ بی خبر از دیانت و علم، خلاف قول خدا و رسول کرده و آن را به صورتِ دین درآورده؛ با اینکه سیرهٔ سَلَف و خَلَف از علمای بزرگ، غیر از این بوده.[۶]

مصیبت در آن است که در لباس اهلِ علم، بعضی جاهلانِ پیدا شده در قرونِ اخیره، که ندیده و نسنجیده و از کتاب و سنّت عاری و بری بوده، مجرّد جهل خود را دلیل بطلان علم به مبدأ و معاد دانسته برای رواج بازار خود، نظر در معارف را که غایت مقصد انبیا و اولیا ــ سلام الله علیهم ــ است و سر تا پای کتاب خدا و اخبار اهل بیت ــ سلام الله علیهم ــ مشحون از آن است، حرام شمرده و هر ناسزایی و تهمتی را از اهل آن دریغ نداشته و قلوب بندگان خدا را از علم به مبدأ و معاد منصرف کرده و اسباب تفرقهٔ کلمه و شتات جمعیّت مسلمین گردیده[اند].[۷]

اگر خدای ــ تبارَک و تَعالیٰ ــ از ما سؤال کند که شما که مثلاً معنیِ «وحدت وجود» را به حَسَب مَسْلکِ حکماء نمی‌دانستید و از عالِم آن علم و صاحبِ آن فن اخذ نکردید و تعلّم آن علم و مقدّمات آن را نکردید، برای چه کورکورانه آنها را تکفیر و توهین کردید، ما در محضر مقدّس حق چه جوابی داریم بدهیم جز آنکه سر خجلت به زیر افکنیم؛ و البتّه این عذر پذیرفته نیست که من، پیش خود، چنین گمان کنم.[۸]

اگر یکی از حقایق را از لسانِ عارف شوریده یا سالکِ دلْسوخته یا حکیم متألّهی بشنویم، چون سامعهٔ ما تاب شنیدن آن [را] ندارد و حبّ نَفْس مانع شود که به قصور خود حمل کنیم، فوراً او را مورد همه طور لعن و طعن و تکفیر و تفسیقی قرار می‌دهیم و از هیچ غیبت و تهمتی نسبت به او فروگذار نمی‌کنیم. کتاب وقف می‌کنیم و شرط استفاده از آن را قرار می‌دهیم روزی صد مرتبه لعن به مرحوم ملّا محسن فیض کنند! جناب صدرالمتألّهین را ــ که سرآمدِ اهل توحید است ــ زندیق می‌خوانیم و از هیچ گونه

توهینی دربارهٔ او دریغ نمی‌کنیم. از تمام کتابهای آن بزرگوار، مختصر میلی به مسلک تصوّف ظاهر نشود بلکه کتاب «کسر اصنام الجاهلیّة فی الرّدّ علی الصّوفیّه» نوشته، [با این حال] او را صوفیِ بخت می‌خوانیم. کسانی [را] که معلوم الحال هستند و به لسان خدا و رسول ـ صلی الله علیه و آله ـ ملعون‌اند می‌گذاریم، کسی [را] که با صدای رسا دادِ ایمان به خدا و رسول وائمّهٔ هُدیٰ ـ علیهم السّلام ـ می‌زند، لعن می‌کنیم. من خود می‌دانم که این لعن و توهین‌ها، به مقامات آن‌ها ضرری نمی‌زند بلکه شاید به حسناتِ آنها افزاید و موجب ارتفاع درجات آنها گردد ولی اینها برای خودِ ماها ضرر دارد و چه‌بسا باشد که باعث سلب توفیق و خِذْلان ما گردد.[۹]

مرحوم صدرالمتألّهین شیرازی، بنیانگذار حکمت متعالیه و دگرگون کنندهٔ بنیان تفکّر در جهان اسلام، در شکوه از قشریّون و مدّعیان علم می‌فرماید:

... در ازمنهٔ سابقه، لفظ فقه را اطلاق می‌کرده‌اند بر علمِ طریق آخرت و معرفت نفس، و دقایق آفات و مکاید و امراض وی، و تسویلات و غرور شیطانی فهم نمودن، و اِعراض نمودن از لذّات دنیا و اَغراض نفس و هویٰ، و مشتاق بودن به نعیم آخرت و لقاء پروردگار، و خوف داشتن از روز شمار.

و اکنون پیش طالبْ علمانِ این زمان، فقه عبارت است از استحضار مسائل طلاق و عتاق و لعان و بیع و سَلَم و رهانت و مهارت در قسمت مواریث و مناسخات و معرفت حدود و جرائم و تعزیرات و کفّارات و غیر آن. و هرکه خوضْ در این مسایل بیشتر می‌کند، و اگرچه از علوم حقیقیّه هیچ نداند، او را اَفْقه می‌دانند... و علمی که موجب اِنْذار و تخویف است، کِیْ از این اقسام است؟![۱۰]

بسیاری از منتسبان به علم و دانشمندی، از احوال نَفْس و درجات و مقامات وی در روز قیامت غافل‌اند و اعتقاد به معاد، چنانچه باید، ندارند... دایماً درِ خدمت بدن و دواعیِ شهوتِ نَفْس می‌کوشند و راه هویٰ و آرزوها می‌پیمایند... و در طاعت قوای امّاره، نقد عمر عزیز را صرف نموده پیر می‌شوند[۱۱]... این گروه، از یاد خدا غافلان‌اند، کجا از اهلِ دلان‌اند؟! اگر ذرّه‌ای از نور معرفت در دل ایشان تابیده می‌بودی، کجا درِ خانهٔ ظَلَمه و اهل دنیا را قبلهٔ خود می‌ساختند و همیشه با نفس و هویٰ نرد محبّت می‌باختند؟![۱۲]

ای عزیز دانشمند و ای متکلّم خودپسند! تا کی و تا چند خالِ وحشت بر رخسار

الفت نهی، و خاک کدورت بر دیدار وفا از سر کلفت پاشی، و در مقام رد و سرزنش و جفا با اهل صفا و اصحاب وفا باشی، و لباس تلبیس و ریا و قبای حیله و دَغا در پوشی، و جام غرور از دستِ دیو رعنا بنوشی، و در اِبْطال حق و ترویج باطل و تقبیح دانا و تحسین جاهل بکوشی؟![۱۳]

۱ــ «سجّادی ق»: ۲۹۳. ۲ــ «خرّمشاهی»: ۳۶۵ و ۳۶۶ (با تلخیص و تصرّف). ۳ــ به تعبیر مکرّر حضرت امام (س). ٤ــ «مصباح الهدایة»: ۲۰۲. ۵ــ «حمد»: ۱۱٦ ــ ۱۱۸ و ۱۲۱ و ۱۲۲ (با تلخیص). ٦ــ «چهل حدیث»: ۸۳. ۷ــ همان: ۱۹۳. ۸ــ همان: ۳۸۹ و ۳۹۰. ۹ــ همان: ٤۵٦. ۱۰ــ «سه اصل»: ۷۸ و ۷۹. ۱۱ــ همان: ۱۵ و ۱٦. ۱۲ــ همان: ۱۸. ۱۳ــ همان: ۷.

صَعْق ـــ طور (جبل)

صفا

صوفی! ز ره عشق صفا باید کرد
عهدی که نموده‌ای، وفا باید کرد

صوفی از وصل دوست بی‌خبراست
صوفی بی‌صفا نمی‌خواهم

پاکی دل و روح از تیرگی ها و کدورت های مادی[۱] و زنگار نفسانیّت. خواجه عبدالله (ره) در «منازل السائرین» سه درجه برای صفا می‌شمرد:

ــ «صَفاءُ عِلْمٍ یُهَذِّبُ لِسُلُوکِ الطَّریقِ و یَبْصُرُ غایَةَ الْحَدِّ وَیُصَحِّحُ هِمَّةَ الْقاصِدِ» درجهٔ اوّل صفای علم است که موجب تهذیب نفس سالک طریق است و حدّ سیر را مشخّص و همّت قاصد را تصحیح می‌کند.[۲] عبدالرزّاق کاشانی، این علم را علم شریعت می‌داند که در همهٔ مقامات سیر و سلوک مقدّم بر هرچیزی است، زیرا سبب

تأدیب به آداب رسول اکرم(ص) می‌شود و برترین ریاضت‌ها برای سُلّاک این راه، مقیّد بودن به آداب شریعت است.[۳]

ــ «صَفٰاءُ حالٍ یُشاهَدُ بِهِ شَواهِدُ التَّحْقیقِ وَیُذاقُ بِهِ حَلاوَةُ الْمُناجاتِ وَیَنْسی بِهِ الْکَوْنُ» درجهٔ دوّم صفـای حال است که سالـک با آن شواهد تحقیق را مشاهده می‌کند و به شیرینـی مناجات می‌رسد و عوالم وجود را از یاد می‌برد.[۴] این مقام، مقام مطالعهٔ جمال وجه حق است.[۵]

ــ «صَفٰاءُ اِتِّصالٍ یَدْرَجُ حَظَّ الْعُبُودِیَّةِ فی حَقِّ الرُّبُوبِیَّةِ وَیُغْرِقُ نِهایاتِ الْخَبَرِ فی بِدایاتِ الْعَیانِ وَیَطْوی خِسَّةَ التَّکالیفِ فی عِزِّ الْأَزَلِ» درجهٔ سوّم صفای اتّصال است که حظّ عبودیّت را در حقّ ربوبیّت درج، نهایات خبر را در بدایات عیان غرق، و خست تکالیف عبد را در عزّ ازل منطوی می‌سازد.[۶] دراین مرحله، تمامیّت صفات و افعال سالک در صفات و افعـال حق فانـی می‌شود. حظّ عبـودیّت از حقّ ربـوبیّت یعنـی صور تـجلّیات افعال و صفـات و اسـماء حق در مظهـر عـبد. این مرتـبـه، نتیجهٔ سلوک در مراتب پیشـین است.[۷]

۱ ــ «کی منش»: ۶۷۲. ۲ ــ «مقامات»: ۱۳۱ (با اندکی تصرّف). ۳ ــ «کاشانی»: ۲۰۱ (با تلخیص). ٤ ــ «مقامات»: ۱۳۲. ۷ ــ «کاشانی»: ۲۰۲ (با تلخیص و اندکی تصرّف).

صفت

فـاطی! تـو و حقّ مـعرفـت، یعنـی چـه
دریـافـت ذات بـی صـفـت یـعـنـی چـه

ظهور ذات را گویند در هر مرتبه‌ای از وجود، به مقتضای شئونات ذاتیّه.[۱] صفت چیزی است که قـائم به خود نبـاشد و از موصوف خود منفصل نشود. صفات حق [در بیان متکلّمین] دو قسم‌اند: یکی صفات ذات یعنی صفات ثابتهٔ حق که قدیم و ازلی‌اند و سه صفت‌اند: موجـود، قدیم و واحد بودن؛ دیگر صفات فعل. در توصیف عرفا، صفات جلال و صفات جمال مطرح‌اند؛ صفات جلال متعلّق به قـهر و عظمت و عزّت اسـت و صفات

جمال متعلّق به لطف و رحمت.[۲]

۱ ــ «مرآت»: ۲۱۲. ــ «سجّادی ج»: ۵۳۲ و ۵۳۳ (با تلخیص و تصرّف).

صَنَم

چه از گلهای باغ دوست، رنگ آن صنم دیدی
جدا گشتی ز باغ دوست(یار)،دریاهاوساحلها

در لغت، بت است. بعضی گویند عبارت از مظهریّت هستی مطلق است که حقّ است؛ و برخی گویند صنم عبارت از حقایق روحیّه است در ظهور تجلّی صورت صفاتی. به معنی پیر و مرشد هم آمده.[۱] به تعبیری جامع تر ــ که مقصود امام(س) نیز همین است ــ مقصود و مطلوب سالک را گویند.[۲]

نیز ← بت

۱ ــ «سجّادی ق»: ۳۰۷. ۲ ــ رشف الالحاظ: ۱۵۱.

صنمخانه

بشکنیم آینهٔ فلسفه و عرفان را
از صنمخانهٔ این قافله بیگانه شویم

مترادف بتخانه است که کنایه از عالم لاهوت یعنی وحدت کلّ است و به معنای مظهریّت ذات احدیّت هم آمده است.[۱] احتمالاً امام(س) در بیت فوق از صنمخانه معنی منفی و مذموم آنرا در نظر داشته اند؛ و مقصود ذهنیّات محجوب و دلهای مقفول کسانی است که حتّی فلسفه و عرفان هم تقویت کنندهٔ انانیّت آنهاست و بت نفسشان را مستور می‌دارد.

۱ ــ «سجّادی ج»: ۱۸۵.

صوفی

صوفی! ز ره عشقْ صفا باید کرد
عهدی که نموده‌ای، وفا باید کرد

عشقت از مدرسه و حلقهٔ صوفی راندم
بندهٔ حلقه به گوش درِ خمّارم کرد

صوفی از وصل دوست بی‌خبر است
صوفی بی صفا نمی‌خواهم

عنوان عمومی هریک از افرادِ فرق و سلاسل اهل تصوّف، و تا حدّی مرادف درویش و عارف و ــ گاه ــ قلندر. صوفی منسوب است به «صوف» (پشم)[۱] و اهل تصوّف ــ ظاهراً ــ به سبب پشمینه‌پوشی از بابت زهد و پارسایی، به این عنوان مشهور شده‌اند.[۲] اولین کسی که در اسلام به این لقب معروف شد، ابوهاشم صوفی (نیمهٔ اوّل سدهٔ دوّم هجری و معاصر سفیان ثوری) بود که در همهٔ منابع از او سخن رفته است. قدیم‌ترین مؤلّفی هم که لفظ صوفیّه را به این معنی خاص به کار برده است، جاحظ بصری (۲۵۵ق) است که در «البیان و التّبیین» می‌نویسد: «الصّوفیة من النّسّاک» (از افاضات و تقریرات استاد همایی).

«تصوّف» و «صوفی» اغلب از مکتب خاص و پیرو فرقه‌ای خاص و اهل خانقاه حکایت دارد؛ با این حال، «عرفان» و «عارف» مصداقی عامّ‌تر و وسیع‌تر دارد. در ادبیّات ما، «عارف» چهره‌ای مثبت‌تر از «صوفی» دارد.

حضرت امام (س) در بیت اوّل و سوّم، صوفی را به «صفا» توصیه می‌کنند و در واقع به دو نوع صوفی قایل‌اند: صوفی باصفا، صوفی بی صفا. در بیت دوّم، نظر خاصّی به صوفی ندارند و به حق و باطل امر هم اشاره نمی‌کنند بلکه چنانکه بارها سروده و فرموده‌اند، عشق را ملاک می‌دانند و تعلّقات و اصطلاحات و علوم اعتباری را دارای اصالت نمی‌دانند. بر مبنای تقسیم صوفی به دو وجهی که در شعر امام اشاره شده، ما نیز ابتدا سعی می‌کنیم «صوفی باصفا» را بشناسیم. از بهترین و مستندترین منابعی که در این زمینه موجود است، کلمات قصار عارف نامدار همدانی باباطاهر است که ضمن آن

تصوّف و صوفی را توضیح داده و ما با اندکی تصرّف، آن کلمات را همراه با شرح ملّا سلطانعلی (ره) صاحب تفسیر «بیان السّعاده» نقل می‌کنیم.

«التّصوّفُ حَیٰوةٌ بِلا مَوْتٍ وَ مَوْتٌ بِلا حَیٰوةٍ» تصوّف زندگی با حق و قُرب حق است بدون مرگ که حیات ایمانی ابدی است، و مرگ است که عبارت از فنای رسوم نفس و عقل است بی زندگی آنها؛ زیرا پس از اینکه نفس مُرد یا از رسوم فنا حاصل گردید، دیگر حیاتی برای آنها نیست.[۳] که تا چنین حیات و چنین مرگی او را نباشد نباید اطلاق صوفی بر او کرد. «التّصوّفُ إهلاکُ الأَمْوالِ» یعنی تصوّف در بدو امر، تمام کردن اموال است که از جملهٔ اموال است قوا و مدارک و اعضا و جوارح که در تصرّف نفس است؛ و اهلاک آنها به این است که علاقهٔ نفس از آنها برداشته شود و به تصرّف عقل که مظهر حق است بیایند. و این اهلاک، چون به اختیار است، در وسط سلوک است. «التصوّفُ بَرْقٌ مُحْرِقٌ» یعنی در آخر سلوک، باید اختیار را از سالک بردارد که جمیع آنچه به او منسوب است از اوصاف و افعال و احوال و اخلاق و انانیّت، همه را بسوزاند. «التّصوّفُ مٰا ظَهَرَ فَقَهَرَ وَ بَطَنَ فَخَبَرَ» یعنی تصوّف بعد از انتها، این است که بقاء بالله یابد سالک، و بعد از بقاء بالله ظاهر و باطن پیدا کند و ظاهرش قاهر و غالب باشد و باطنش باخبر از همه چیز باشد. «التّصوّفُ بُدِئَ مجموعاً وَ ظَهَرَ مفروقاً» یعنی تصوّف ابتدا شده در حالت مجموعی دل با خدا، در عالم تشریع و شهادت یا در ازل و عالم ارواح، و ظاهر آن مفروقی است که در ظاهر از هم جدایند؛ که قومی اند با حق جمع و با خلقْ پریشان.[۴] «التّصوّفُ إظْهٰارٌ بالأَخْفاء» یعنی تصوّف بعد از لقاء بالله، اظهار عجز و لابه و بندگی است با پنهان داشتن مالکیّت. «التّصوّف الرّیحُ الْعَقیمُ مٰا تَذَرُ مِنْ شَیْءٍ أَتَتْ عَلَیْهِ إلّا جَعَلَتْهُ کَالرَّمیم*» یعنی چنان که مُحْرِق است، تمام نَسَب و اضافات را می‌سوزاند... «التّصوّف بَحْرٌ بَعیدُ الْقَعْرِ مٰائُهُ حَیٰوةٌ و غَرَقُهُ الْمَوْتُ» یعنی تصوّف دریایی است بسیار عمیق که کسی از باطن او خبردار نیست زیرا که منتهی بر بی نهایتی حق است، آب آن حیات ایمانی قلبی است و غرق آن مرگ نفسانی و موت هویٰ و فناء از دنیا.[۵] یعنی موت از نفس و مقتضیات نفسانی.[۶]

از «صوفی بی صفا» یا مدّعیان تصوّف و عرفان، کم نگفته اند. ظاهراً تا زمان

* متّخذ از آیات ۴۱ و ۴۲ سورهٔ مبارکهٔ ذاریات: تندباد خزان است که نمی‌گذرد به چیزی مگر آنکه او را مانند استخوان پوسیده می‌گرداند.

مولوی، با اینکه در متون قبلی متصوّفه به افشای مدّعیان پرداخته اند، لفظ «صوفی» به صورت منفی استعمال نشده است. مولوی گفته است: تا صوفی ریش را شانه کردن، عارف به خدا می‌رسد.[۷] مرحوم صدرالمُتألّهین (ره) در کتاب «کَسْرُ اَصْنام الْجاهِلیّه» ــ که اختصاص به مانحن فیه دارد ــ می‌نویسد:

... نام صوفی در این روزگار، کسی را نهند که جماعتی به دور خود جمع کند و مجالس شکم‌چرانی و سماع و دست‌زنی و پای کوبی به راه اندازد. به همان‌سان که فقیه، کسی را می‌نامند که با فتاوی باطل و حکم های ظالمانه به حکّام و سلاطین و ظالمان و دستیارانشان تقرّب جوید و به آرای خود، موجب جرأت آنان در منهدم ساختن قوانین شرع و جسارتشان در ارتکاب محرّمات و سلطه‌بخشی آنان بر مساکین و تصرّف اموال آنان گردد؛ و همواره کوشش در ساختن کلاه شرعی ها و جدل های فقهی کند... گروهی شروع در مجاهدت ها و چلّه‌نشینی ها کرده و به لباس صوفیان درآیند و شروع به بیعت گرفتن از مریدان کنند و خود را به مقام ارشاد و هدایت منتسب سازند، پیش از آنکه علم به خدا و صفات و افعال و کتاب ها و پیامبران و روز قیامت را در خود محکم کرده و نَفْسِ انسانی و مراتب آن را در علم و عمل بشناسند... چیزهایی است که خوارق عاداتش نام نهند و از کراماتش برشمرند؛ در صورتی که چیزی جز شعبده‌ها و حیلت ها ــ که شعبده‌بازان و فال گیران و دعانویسان بدین وسیله مردم را فریبند ــ نمی‌باشد... مکّاران و حیله گران، خود را اهل الله و صاحبان صفا نمایند و چه بسا هست که در این دوران، خودآرایش کردگانی با وجود دید کوتاه و باطن ناپویا که دارند، خود را در شمار صوفیان و اهل باطن و مکاشفه گران رقم زنند... هر آن کس که خود را به مقام تصوّف و ارشاد منسوب داشته و به اهل کمال و حالْ مانَنده می‌کند و با این همه با مردمان در جوشش است و در لذّت ها و شهوات آنان شرکت می‌جوید و آنان را در غفلت ها و نادانی هاشان کمک نماید، خود منافقی ملعون است... و بیشتر کسانی که در صومعه نشینند تا انگشت‌نما شوند و در خانقاه‌ها مانند تا نامشان به زهد و کرامات منتشر گردد، احمق و ناقص و ملعون‌اند و به زنجیر شهوت ها بسته و محبوس.[۸] امام خمینی (س) در همین معنا می‌فرماید:

آن بیچاره‌ای که خود را مرشد و هادی خلایق داند و در مسند دستگیری و تصوّف قرار گرفته حالش پست‌تر و غمزه‌اش بیشتر است. اصطلاحات را به سرقت برده و

سر و صورتی به متاع بازار خود داده؛ برای رواج بازار خود ــ فهمیده یا نفهمیده ــ پاره‌ای از اصطلاحات جاذب را به خورد عوام بی‌چاره داده و گمان کرده به لفظ «مجذوب علیشاه» یا «محبوب علیشاه» حال و جذبه و حبّ دست دهد![9]

۱ ــ در ریشه‌یابی لغت «صوفی» اقوال دیگری هم هست که برای تفصیل آن ← «سجّادی‌ق»: ۳۰۹ و ۳۱۰، «رجـایی»: ۳۰۳ ــ ۳۵٤، «خرّمشاهی»: ۱۳۷ ــ ۱٤۰، «مناقب»: تمام مقدّمهٔ مصحّح و ۲۷ ــ ٤۰ متن. ۲ ــ «مصاحب»: ذیل «صوفی». ۳ ــ این فراز و یکی دو عبارت کوتاه دیگر را به دلیل وضوح در عبارات فارسی، از شرح میرزا محسن حالی (عمادالفقرا) نقل کردیم؛ «آیینهٔ بینایان»: ۱٤۵. ٤ ــ همان‌جا. ۵ ــ همان: ۱٤٦ (با تلخیص). ٦ ــ «توضیح»: ۱٦٤ ــ ۱٦۷ (با تلخیص). ۷ ــ «افلاکی ۱»: ٤۱۲. ۸ ــ «عارف نمایان»: به ترتیب ٦۲، ۳۰، ٤۱، و ۱٤۲. ۹ ــ «چهل حدیث»: ۹۱ (با تلخیص).

صومعه

در حلقهٔ درویش ندیدیم صفایی
در صومعه از او نشنیدیم ندایی

معنی آن، عبادتگاه راهب و مترادف با «دیر» است. به معنای خانقاه نیز آمده است.[1] در اصطلاح، مقام توجّه دل را گویند.[2] شاید در بیت بالا، معنای اصطلاحی صومعه اراده نشده باشد. از آنجا که صومعه ــ در ادب فارسی ــ جایگاه زاهدان ریایی است، عرفای شاعر به نیکی از آن یاد نکرده‌اند.

نیز ← **خانقاه، دیر**

۱ ــ «خرّمشاهی»: ۱۰۱ و ۱۰۲. ۲ ــ «سجّادی‌ق»: ۳۱۲.

طاعت

غم نیست که راه رفت و آمد باز است
طاعت اگرم نیست، گناهی دارم

طاعت نتوان کرد، گناهی بکنیم
از مدرسه رو به خانقاهی بکنیم

طاعت در لغت و اصطلاح شرع، پیروی و فرمانبری است و در لسان عرفا و احتمالاً در اشعار حضرت امام(س)ــ عبارت است از عادات و رسوم، و عُرْف مرسوم غالبِ مردم و نااهلان، بخصوص عالم‌نمایان، زاهدان ریایی و قشریّون.

نیز ← گناه

طایفه

اگر از اهل دلی، صوفی و زاهد بگذار
که جز این طایفه را راه در این محفلْ نیست

«طایفه» در این بیت مرادف «فرقه» است. «صوفی» و «زاهد»، اشاره است به تعدّد و تلوّن فرقه‌های گوناگون که «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند». مصراع دوّم ناظر است به حدیث معروف تفرقه یا افتراق امّت، که عامّه و خاصّه ــ با اختلافاتی جزیی ــ آن را از پیامبر اکرم ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ روایت کرده‌اند. آنچه در «بحار» آمده چنین است:

«وَ لَیَأْتی علیٰ امتی ما أَتیٰ عَلیٰ بَنی إسْرائیلَ: إفْتَرَقَتْ امةُ الیهودِ علی إِحْدیٰ و سَبْعینَ فِرْقَةً، و إفْتَرَقَتْ امةُ النَّصاریٰ عَلیٰ ثِنْتَیْنِ وَ سَبْعینَ فِرْقَةً؛ وَ سَتَفْتَرِقُ امتی عَلیٰ ثَلاثٍ وَ سَبْعینَ فِرْقَةً، کُلُّهُمْ فِی النّارِ إلّا فِرْقَةً واحِدَةً»[1] [همانا بر سر امّت من خواهد آمد آنچه بر بنی اسرائیل آمد: امّت یهود هفتاد و یک فرقه شدند، و امّت نصاریٰ هفتاد و دو فرقه؛ و به زودی امّت من هفتاد و سه فرقه شوند، که همگی در آتش اند جز یک فرقه].

حافظ مضمون حدیث فوق را در این بیت معروف اقتباس کرده:

جنگ هفتاد و دو ملّت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت، رَهِ افسانه زدند

و خیّام هم این گونه سروده است:

مئ خور که ز دل کثرت و علّت ببرد
و اندیشهٔ هفتاد و دو ملّت ببرد

حضرت امام (س) در جایی فرموده‌اند:

... و در بین طوایف ـ أُشْهِدُ بِاللهِ و کَفیٰ بِهِ شَهیداً ـ طایفه‌ای که به برکت اهل بیت وحی و عصمت و خُزّانِ علم و حکمت، از جمیع طوایف عایلهٔ بشری در توحید و تقدیس وتنزیه حق ـ تعالیٰ ـ ممتازند، طایفهٔ* شیعهٔ اثنیٰ عشری است.[۲]

اشاره به احادیثی که صدق گفتار امام عزیز را می‌رساند، می‌تواند هم برای ما تأکید و تسجیل باشد و هم مُذَکِّر حقایق و نصوصی که مدّتهاست به دلایل واهی، برخی از نویسندگان، از پرداختن بدانها طفره می‌روند و شانه خالی می‌کنند. این حقیقت را نمی‌توان نادیده گرفت که آنچه مبشّر و مروّج وحدت است، سخن حق است و قول صدق؛ نه مصلحت‌سراییٰ های غیر اصولی. آیا تجلیل از فضایل دخت رسول اکرم (ص) و نقل اقوال خلفا ـ بالاخصّ شیخیْن ـ در بیان مقام شامخ مولای متّقیان، خدشه‌دار ساختن وحدت است؟! الحمد لله حمداً لا منتهیٰ لحدّه ولا حساب لعدده و لا مبلغ لغایته ـ که حضرت امام خمینی (س) در مهم‌ترین مکتوب خویش یعنی وصیّت‌نامهٔ سیاسی الهی شان، حسن خطاب را، سفارش اکید در خصوص حدیث ثقلین فرمودند و تکلیف امّت را مشخّص نمودند. وقتی امام شافعی ـ از ائمّهٔ اربعهٔ اهل سنّت و از سابقون آنها ـ می‌سراید:

یٰا رٰاکِباً قِفْ بِالْمُحَصَّبِ مِنْ مِنیٰ
وَ اهْتِفْ بِسٰاکِنِ خیفِها وَ النّٰاهِضِ
سَحَراً ـ إذٰا فٰاضَ الْحَجیجُ إلیٰ مِنیٰ
فَیْضاً کَمُلْتَطِمِ الْفُراتِ الْفٰائضِ:
إنْ کٰانَ رَفْضاً حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ
فَلْیَشْهَدُ الثَّقَلانِ: «إنّی رٰافِضی»

[ای سواره در سرزمین پر سنگ‌ریزهٔ منیٰ! بایست و سحرگاه فریاد کن به آنکه درخیف

* توجه شود که در این عبارت نیز حضرت امام (س) کلمهٔ «طایفه» را به کار برده‌اند.

ساکن است و به آنکه حرکت کرده است ـ آنگاه، که حجّاج از مَشْعَر به منیٰ حرکت می‌کنند و کثرت جمعیّت مانند رود فرات موج می‌زند ـ که: اگر محبّت آل محمد(ص) «رَفْض*» شمرده می‌شود، پس جنّ و اِنس گواهی دهند که «من رافضی می‌باشم»][۳] و وقتی زمخشری و فخر رازی که از مشاهیر مفسّرین اهل سنّت اند، از پیامبر(ص) چنین روایت می‌کنند:

«مَنْ مٰاتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مٰاتَ شَهیداً، أَلٰا وَمَنْ مٰاتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مٰاتَ مَغْفوراً لَهُ، أَلٰا وَمَنْ مٰاتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مٰاتَ تٰائباً، أَلٰا وَمَنْ مٰاتَ عَلیٰ حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مٰاتَ مُؤْمِناً مُسْتَکْمِلَ الْایمان... أَلٰا وَمَنْ مٰاتَ عَلیٰ بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ مٰاتَ کٰافِراً، أَلٰا وَمَنْ مٰاتَ عَلیٰ بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ یَشُمَّ رٰائحة الْجَنَّةِ» [هرکس که بر دوستی آل محمّد مرده شهید مرده است، هرکس که بر دوستی آل محمّد مرد آمرزیده مرده است، هرکس که بر دوستی آل محمّد مرد مؤمن و کاملْ ایمان مرده است... هرکس که بر دشمنی آل محمّد بمیرد کافر مرده است، هرکس که بر دشمنی آل محمّد بمیرد بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد[۴]، آری، وقتی دیگران چنین می‌گویند چرا ما از بیان حقیقت محمّدیه و ابراز و اِعلام ولایت «علویّه» کوتاهی کنیم.

در تعیین فرقهٔ ناجیه، در خبری که مورد اتّفاق عامّه و خاصّه است، چنین وارد شده:

«وَ هِیَ الَّتِی اتَّبَعَتْ وَصِیّی عَلِیّاً»[۵] [و آن فرقه‌ای است که از وصیّ من علی پیروی کند]. و در «مجالس ابن الشّیخ» روایت است که: علی ـ علیه السّلام ـ به رییس یهود فرمود: شما چند فرقه شدید؟ گفت: چندین و چند فرقه؛ فرمود: دروغ گفتی. سپس به مردم رو کرده فرمود: به خدا سوگند، اگر بالشی برایم مهیّا کنند همانا بر آن نشینم** و میان اهلِ «تورات» با «تورات»شان و میان اهلِ «انجیل» با «انجیل»شان و

* «رفض»، طرد چیزی و ترک آن است. در دوران خلفای بنی امیّه و بنی عبّاس، دشمنان اهل بیت شیعیان ایشان را به علل خاصّی «رافضی» می‌خواندند.

** منظور حضرت این است که آنچه بیان خواهد شد، کوتاه نیست. در آثار جاحظ، عبارت «لَوْ ثُنِّیَتْ لِیَ الْوِسٰادَة» مکرّر آمده و آن را از امثال سایره دانسته اند؛ ضمناً به مسند قاضی نیز می‌تواند اشاره باشد.

میان اهلِ «قرآن» با «قرآن»شان به داوری پردازم. امّت یهود، هفتاد و یک فرقه شدند؛ هفتاد فرقه در آتش و یک فرقه اهل نجات، و آنان گروهی بودند که از «یوشَعْ» وصیّ موسیٰ ــ علیه السّلام ــ پیروی کردند. امّت نصاریٰ، هفتاد و دو فرقه شدند؛ هفتاد و یک فرقه در آتش و یک فرقه اهل نجات، و آنان گروهی بودند که از «شمعونْ» وصیّ عیسیٰ ــ علیه السّلام ــ پیروی کردند. این امّت نیز هفتاد و سه فرقه می‌شوند؛ هفتاد و دو فرقه در آتش و یک فرقه اهل نجات، و آنان گروهی هستند که از وصیِّ محمّد ــ صلّی الله علیه و آله ــ پیروی می‌کنند [و دست بر سینهٔ خود نهاده و به خود اشارت نمود] و سپس فرمود: از این هفتاد و سه فرقه، سیزده فرقه مدّعی دوستی و محبّت من اند؛ در حالی که تنها یک فرقه از آنان اهل نجات است و آن، معتدلان و میانه‌روان اند ــ و دوازده فرقهٔ دیگر در آتش اند.[۶]

در این مضمونْ حدیثی نبوی از منابع اهل سنّت، و گواهی صدق بر آن از فرموده های امام صادق ــ علیه السّلام ــ را می‌آوریم؛ در «لسان العرب» آمده:

«خَیْرُ هٰذِهِ الْأُمَّةِ النَّمَطُ الْأَوْسَطُ یَلْحَقُ بِهِمُ التّالی وَیَرْجِعُ إِلَیْهِمُ الْغالی»[۷] [بهترینِ امّت من، جمعیّت میانه است؛ دنباله‌رو به آنان می‌پیوندد و تندرو به سوی ایشان بازمی‌گردد] و در کتاب التّوحیدِ «اصول کافی» از صادق آل محمّد ــ صلوات الله علیهم اجمعین ــ نقل است که:

«نَحْنُ آلُ مُحَمَّدٍ، اَلنَّمَطُ الْأَوْسَطُ الَّذی لا یُدْرِکُنَا الْغالی وَلا یَسْبِقُنَا التّالی»[۸] [ما ــ آل محمّد ــ جمعیّت میانه هستیم که پیشی گیرنده به ما نمی‌رسد و پیرو از ما پیشی نمی‌گیرد]. حدیث معروف «سفینه» نیز، که مورد اتّفاق سنّی و شیعه است، دارای آنچنان صراحت و وضوحی است که جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد:

«مَثَلُ أَهْلِ بَیْتی کَمَثَلِ سَفینَةِ نُوحٍ: مَنْ رَکِبَها نَجیٰ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْها غَرَقَ (هَلَکَ)»[۹] [مَثَلِ اهل بیت من مثل کشتی نوح است: هرکه در آن سوار شد نجات یافت و هرکه سر تافت و از آن باز ماند غرق (هلاک) شد].

حافظ از دست مده دولت این کشتی نوح
ورنه طوفان حوادث ببرد بنیادت!

فخرالمحقّقین از پدر خود علّامهٔ حِلّی (ره) و نیز [ابن ابی جمهور احسائی]

صاحب کتاب «المجلی» نقل کرده‌اند که خواجه نصیرالدّین طوسی (ره) فرموده: «فرقهٔ ناجیه» فرقهٔ امامیّه است؛ زیرا بر تمام اصول و فروع سایر مذاهب اطّلاع یافته‌ام و جز امامیّه ــ همهٔ آنان را در اصولی که در ایمان معتبر می‌دانند مشترک دیدم، هرچند در پاره‌ای از مسایل که اثبات و نفی آنها نسبت به مسئلهٔ ایمان مساوی است* باهم اختلاف دارند. سپس دیدم که طایفهٔ امامیّه با همهٔ آنان در اصولشان اختلاف دارد. حال اگر یکی از آن فرقه‌ها اهل نجات بود می‌بایست همگی آنها اهل نجات باشند (زیرا همه در اصول با یکدیگر هم‌عقیده‌اند؛ در صورتی که چنین نیست بلکه تنها یک فرقه اهل نجات است). پس این، دلیل است که فرقهٔ ناجیه فرقه‌ای است که در برابر همهٔ آنان باشد و آن، فرقهٔ امامیّه است نه غیر آن.»[۱۰]

عارف واصل شهید به‌دست معاندان اهل بیت، مرحوم ملّا عبدالصّمد همدانی (ره) پس از نقل گفتار خواجه نصیر، خود چنین اضافه می‌کند: معنای فرمایش ایشان این است که تمام فرقه‌ها اتّفاق نظر دارند در این که دخول در بهشت و نجات از دوزخ به اقرار شهادتین وابسته است و هرکه شهادت به توحید خدا و رسالت پیامبر اسلام ــ صلّی الله علیه و آله ــ بدهد، داخل بهشت خواهد شد و تنها گروهی که با اینان در این نظریّه اختلاف دارد، فرقهٔ امامیّه ــ رضوان الله علیهم ــ است که «ولایت» را نیز شرط می‌دانند و گویند که داخل بهشت نمی‌شود مگر کسی که معتقد به ولایت اهل بیت ــ علیهم السّلام ــ بوده از دشمنان ایشان به سوی خدای متعال بیزاری جوید.[۱۱]

۱ ــ «بحار» ۲۸ (جدید): باب اوّل. در این مورد ــ «بحرالمعارف»: ۳۹۵. «سفینة‌البحار» این حدیث را خلاصه‌تر نقل کرده و در کتاب «معتقدالامامیّه»، که متنی پارسی در کلام و فقه شیعی از سدهٔ هفتم هجری است، پس از نقل حدیث ــ با تفاوتی جزیی ــ اضافه شده است: «و آن‌چه خدای و رسول، از آن خبر داد همه واقع شد: از دینْ مفارقت کردند و به هفتاد و سه ملّت شدند؛ حبل‌الله را که دین خداست فروگذاشتند» (ص ۲ و ۳، و ۱۲۸ و ۱۲۹). تعدادی دیگر از

* منظور خواجه این است که بود و نبودشان یکی است و دراصل قضیه تفاوتی پیش نمی‌آید.

مدارک «حدیث تفرقه» عبارتند از: «صحیح ترمذی» (باب ایمان)، «سنن ابن ماجه» (باب فِتَن)، «ملل و نحل» شهرستانی، «فرق الشّیعه» نوبختی، «روضات الجنّات»، «کشف الحقائق»، «مفتاح النّجاة». برای تحقیق بیشتر ← «یغما ۱۷»: ش ۵ (مقالهٔ دکتر احمد مهدوی دامغانی پیرامون این حدیث). ۲ ــ «آداب»: ۲۸۵. ۳ ــ «ولاء‌ها و ولایتها»: ۳۶، به نقل از «التّفسیر الکبیر۲۷»: ۱۶٦. در «تذکره»: ۱۳، بیت سوّم آمده با این تفاوت که به جای «إنْ»، «لَوْ» آورده و چنین ترجمه کرده است: «اگر دوستی آل محمد ــ علیهم الصّلوات و السّلام ــ رَفْض است، گو جملهٔ جن و انس گواهی دهند به رفض من.» ٤ ــ همان: ۳۸ و ٤۱، به نقل از «التّفسیر الکبیر۲۷»: ۱٦٦ و «الکشّاف» زمخشری ٤»: ذیل آیهٔ ۲۳ سورهٔ مبارکهٔ «شوریٰ*». ۵ ــ «بحرالمعارف»: ۳۹۵. ٦ ــ «امالی ۲»: ۱۳۷ (با اندکی تلخیص) به نقل از «بحرالمعارف»: ۳۹٦ و ۳۹۷ (متن ترجمه از آقای حسین استادولی است). ۷ ــ «لسان العرب ۷»: ٤۱۷. ۸ ــ «اصول کافی ۱»: ۱۳٦. ۹ ــ «بحار۲۳» (جدید): ۱۱۹ به بعد. ۱۰ ــ «بحرالمعارف»: ۳۹۷ و ۳۹۸. ۱۱ ــ همان: ۳۹۸.

طرب

مطرب عشق کجا رفته در این فصل طرب؟
که به عشق طربش باده‌گسار آمده‌ام

---

* در کتاب استاد شهید آیهٔ ۳۲ آمده که غلط چاپی است.

پی هرکس شدم از اهل دل و حال و طرب
نشنیدم طرب از شاهد بزم‌آرایی

در اصطلاح، انس است با حق ــ تعالیٰ ــ و سرور دل در آن.[۱] همین مفهوم با تعبیری دیگر در «مرآت» چنین آمده است: وصول را گویند به مقام انس و حالات قدس.[۲]

نیز ← **مطرب**

۱ ــ عراقی: ۵۳ و «سجّادی‌ق»: ۳۱۶. ۲ ــ «مرآت»: ۲۱۳.

طریقت

بر در میکده از روی نیاز آمده‌ام
پیش اصحاب **طریقت** به نماز آمده‌ام

طریقت در لغت مذهب است و در اصطلاح سیری است مخصوص به سالکان راه الله، از قطع منازل بُعد و دوری، و ترقّی به مقامات قرب و رفتن از حادث به قدیم.[۱] شریعت که احکام ظاهر است، نسبت به طریقت که روش خاص ارباب حال و مکاشفات است به مثابهٔ پوست است و طریقت لُبّ او، و باز طریقت نسبت به حقیقت که ظهور توحید حقیقی است به منزلهٔ پوست است و حقیقت مغز او. نزد محقّقان، شریعت و طریقتْ وسایل و آلات و اسباب حصول حقیقت‌اند و به حقیقت مقصود با لذّات از ایجاد موجودات، معرفت است و شریعت و طریقت، آلت و وسیلهٔ حصول معرفت یقینی اند که عبارت از حقیقت است، که «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونَ*» أی لیعرفون عرفاناً یقینیاً حقیقیاً بطریق المکاشفة و المشاهدة الّتی لا تحصل الّا بالعبادة.[۲]

اکابر طریقت ــ قدّس الله ارواحهم ــ فرموده‌اند که طریقت بی شریعت هوا و هوس و وسوسه است و حقیقت بی شریعت و طریقت، زندقه و الحاد.[۳]

۱ ــ «لاهیجی»: ۲۹۰. ــ همان: ۲۹۷. ۳ ــ همان: ۲۹۶.

* ۵۱: ۵۶

طلب

عاشق روی تو حسرت زده اندر طلب است
سر نهادن به سر کوی تو فتوای من است

در لغت یعنی جستن به نظر بعضی از عرفا، طلب نخستین مرحله‌ای است از مراحل سلوک و آن حالتی است که سالک را به جستجوی حقایق و درک معانی وادار می‌کند.[۱] در هفت وادی «منطق الطیر» عطّار، طلب اوّلین وادی است:

چون فرود آیی به وادیّ طلب
پیشت آید هر زمانی صد تعب

صد بلا در هر نفس اینجا بود — طوطی گردون، مگس اینجا بود
جدّ و جهد اینجات باید سالها — زانک اینجا قلب گردد کارها
ملک اینجا بایدت انداختن — ملک اینجا بایدت در باختن
در میان خون‌ْت باید آمدن — وز همه بیرون‌ْت باید آمدن
چون نماند هیچ معلومت به دست — دل بباید پاک کرد از هرچ هست[۲]

۱ ــ «کی منش»: ۶۹۴. ۲ ــ «منطق الطّیر»: ۱۸۰ و ۱۸۱.

طوطی

طوطی باغ محبّت نرود کلبهٔ جغد
باز فردوس کجا کلب معلّم باشد

در اینجا نماد جان عِلوی پاک و مجرّد است.[۱] «طوطی باغ محبّت»، جانی است که از قفس مثالی تن رها شده، از تلوین رسته و متمکّن در جنّت است. این رهایی یا به مردن جسم است یا به کشتن نفس، که در هردو حالْ کمترین مُقام او عالم ملکوت است.[۲]

«طوطی» در شعر دیگر امام ــ «طوطی صفتی و لاف عرفان بزنی» ــ به همان معنی مصطلح بین مردم است که پرنده‌ای است مقلّد.

۱ ــ «اساطیر»: ۲۹۹. ۲ ــ از تقریرات استاد

فقید حاج محمّد وجدانی، ضمن تفسیر غزل خواجه با مطلع:

الا ای طوطی گویای اسرار
مبادا خالیّت شکّر ز منقار

ظلمتکده

عاشق از شوق به دریای فنا غوطه‌ور است
بی‌خبر آن که به **ظلمتکدهٔ** ساحل بود

مراد از ظلمتکده یا ظلمت‌آباد، عالم سفلی و جهان طبیعت است.[۱]

نیز ← **خراب‌آباد، ویرانه**

۱ ــ «سجّادی‌ق»: ۳۲۳.

ظلوم و جهول

عارفان رخ تو جمله **ظلوم** اند و **جهول**
این ظلومیّ و جهولی، سرو سودای من است

آنکه بشکست همه قید، **ظلوم** است و **جهول**
آنکه ازخویش و همه کوْن و مکان غافل بود

← **امانت**

عارف ــ عرفان

علم و **عرفان** به خرابات ندارد راهی
که به منزلگه عشّاق، رَه باطل نیست

چون به عشق آمدم از حوزهٔ **عرفان** دیدم
آنچه خواندیم و شنیدیم، همه باطل بود

عارفان پرده بیفکنده به رخسار حبیب
منِ دیوانه، گشاینده رخسار توام

طومار حکیم و فیلسوف و عارف
فریادکشان و پایکوبان بدرم

طوطی صفتی و لافِ عرفان بزنی
ای مور! دم از تخت سلیمان بزنی

عرفان یعنی شناسایی؛ و مرادْ شناسایی حق است و نام علمی است از علوم الٰهی که موضوع شناخت آن، حقّ و اسماء و صفات اوست. مرحوم استاد بزرگوار، عارف نبیل و مجتهد ادیب، جلال الدّین همایی (سنا) برای ترجمهٔ عرفان، «بازشناسی» را پیشنهاد می‌کردند و قایل بودند که کار عارف، شناساییِ بی‌سابقه و ابتدا به ساکن نیست؛ انسان به حکم فطرت جبلّی و نظر به عهدی که از ازل از بنی آدم گرفته شده، فی الحال نیازمندِ نوعی یادآوری و باز شناخت است و عرفان تلاشی است روحانی و معنوی برای بازگشت به مأوای پیش از «هبوط».[1]

عرفان را دو گونه دانسته‌اند: عرفان نظری و عرفان عملی.[2] عرفان عملی، یعنی سیر و سلوک و وصول و فنا؛ و عرفان نظری، یعنی بیان ضوابط و روشهای کشف و شهود.[3] ممکن است این شایبه دست دهد که چرا «عارف» را با «عالم» مترادف ندانیم؛ برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه ← **عشق.** اجمالاً مطلب زیر را برای رفع جزیی از این شبهه درج می‌کنیم:

در «شرح الاشارات»، در جایی که سخن از عارف به میان آمده است، فخر رازی عارف را «مستکمِل» در قوّهٔ نظریّه دانسته است و خواجه نصیرطوسی عارف را «کامل» به حَسَب قوّهٔ نظریّه تعریف کرده است و بنابراین، به مشربِ فخر رازی، عرفان یعنی طلب کمال در قوّهٔ نظری، و به بیان خواجهٔ طوسی، عرفان یعنی کمالِ قوّهٔ نظری. و این دو معنای عارف ـ که معنی عرفان از آن نتیجه می‌شود ـ با مفهوم عالم به علمی که موضوعش شناخت حقّ ـ تعالیٰ ـ و اسماء و صفات او باشد، بسیار متفاوت است.[4]

امام خمینی (س)، به دو وجه در ابیاتی که آوردیم به عرفان و عارف تعریض

دارند: اوّل ــ حمله به اصطلاح گرایی و اسیر موضوعاتِ و محمولاتِ علوم و رسوم شدن؛ دوّم ــ حمله به عارف نمایانی که تنها در نظر و صورت علم، غور کنند و از عرفان عملی بی بهره‌اند. عرفان، به معنی مثبت ــ آنچنانکه در بیت پنجم آمده ــ مرتبتی قریب به «عشق» است و همان توغّل در حق و مظاهر و مجالی اوست که همواره بزرگان و اولیا، از آن دم زده‌اند*.

صدرالمتألّهین، ملّاصدرای شیرازی ــ رحمه الله ــ در بیان «عارف» و تمجید از وی می‌فرماید:

... دیگران ــ چه آنانکه پی شهوات دنیوی هستند و چه آنانکه لذّت‌های آخرت را جویانند ــ چون با عارف سنجیده شوند، مانند حشرات و حیواناتی هستند که آنان را با بشر بسنجیم، چرا که همّت آنان مصروف در شکم و غرایز جنسی‌شان می‌باشد... کسی جز عارف را ذاتْ مجرّد نشده است و کاملاً از شرور شهوتها و آفات مادّی خلاصی نیافته است.**[۴]

---

*از نظر حضرت امام(س) عشق مرتبتی والاتر از عرفان دارد و به عبارتی غایتِ آن است:

چون به عشق آمدم از حوزهٔ عرفان، دیدم
آن‌چه خواندیم و شنیدیم، همه باطل بود

شیخ روزبهان بقلی فسایی شیرازی (۵۲۲ ــ ۶۰۶ق) در این مقام، مشربی دیگر دارد و عشق را مقدّمهٔ عرفان می‌داند. وی در فصل بیست و یکم کتاب «عبهرالعاشقین» از «کمال عشق» سخن می‌راند و سرانجام می‌نویسد:

بهشت جای زاهدان است، کِنِشت خرابات عاشقان است. نارسیدگی در عشق نیست، ناتوانی در ره عشق نیست؛ آن‌چه گفتیم جز صفتِ عشق و عاشق نیست. نهایتِ عشق، بدایتِ معرفت است. در معرفت، عشق بر کمال است؛ اگر عاشق با معشوق همرنگ شود، مقام توحید یافت؛ اگر در معرفت متحیّر شود، مقام معرفت یافت. منتهای عشق تا بدین دو مقام است؛ چون عارف شد، از صفات معرفتش صفات حق روی نماید... آنکه شطحیّات گوید از اینجا بود.[۵]

**[یحیی بن معاذ را] گفتند: عارف که باشد؟ گفت: آن‌که هستِ نیست بُوَد.[۷] عارف، آفتابْ صفت است که بر همهٔ عالم بتابد؛ و زمینْ شکل است که بار همهٔ موجودات بکشد؛ و آبْ نهاد است که زندگانی دلها بدو بود؛ و آتشْ رنگ است که عالم بدو روشن گردد.[۸]

عارفْ آن است که جملهٔ دل خویش به مولا داده باشد و تن به خلق.[۹]

بلندترین کلامی که در توصیف عارف بیان گشته است، بدون تردید، از آن امام همام، پیشوای عارفان و رهبر شیعیان، جعفربن محمّدِ الصّادق ـــ علیه الصّلاة و السّلام ـــ است که در باب نود و پنجم کتاب شریف «مصباح الشّریعة و مفتاح الحقیقة» (فی المعرفة) آمده است و ما متن، و ترجمه و شرح مختصر آن را به خامهٔ ملّا عبدالرّزاق گیلانی (ره) در اینجا ـــ تبرّکاً ـــ می‌آوریم:

قالَ الصادِقُ عَلَیْهِ السَّلامُ: اَلْعارِفُ شَخْصُهُ مَعَ الْخَلْقِ وَقَلْبُهُ مَعَ اللهِ ـــ تعالیٰ؛ وَلَوْسَها قَلْبُهُ عَنِ اللهِ ـــ تَعالیٰ ـــ طَرْفَةَ عَیْنٍ لَماتَ شَوْقاً اِلَیْهِ. وَالْعارِفُ أَمینُ وَدائِعِ اللهِ ـــ تعالی ـــ وَ کَنْزُ اَسْرارِهِ، وَمَعْدِنُ نُورِهِ، وَدَلیلُ رَحْمَتِهِ عَلیٰ خَلْقِهِ، وَمَطِیَّةُ عُلُومِهِ، وَمیزانُ فَضْلِهِ وَعَدْلِهِ.

حضرت امام ـــ علیه السّلام ـــ می‌فرماید که: هرکه به مرتبهٔ عرفان رسید و به ذات و صفات حقّ ـــ تعالیٰ ـــ و احوال مبدأ و معاد، فی الجمله، شناسا شد، دلِ او هرگز از یاد خدا و ذکر خدا غافل نمی‌شود، هر چند بدن او با خلایق باشد و با ایشان مختلط و محشور باشد؛ و اگر ـــ فرضاً ـــ لحظه ای از یاد حقّ غافل شود، از شدّتِ «شوق» هلاک می‌شود.

و جناب عزّت، عارف را امین خود گردانیده و علوم و معارفِ خود به او سپرده تا خلایق از او طلب کنند و به او عمل نمایند.

و نیز گردانیده است خداوند عالم عارف را گنج اسرار خود و منبع نور خود و

ـــ عارفْ همچون مردی است که بر شیر نشیند؛ همه کس از او ترسند و او از همه کس بیشتر ترسد.[۱۰]

«وقت عارف» چون روزگار بهار است: رعد می‌غرّد، و ابر می‌بارد، و برق می‌سوزد، و باد می‌وزد، و شکوفه می‌شکفد، و مرغان بانگ می‌کنند. «حال عارف» هم چنین است: به چشم می‌گرید، و به لب می‌خندد، و به دل می‌سوزد، و به سر می‌بازد، و نام دوست می‌گوید، و بر درِ او می‌گردد.[۱۱]

علامت عارف، آن بود که بیشترْ خاطرِ او در تفکّر بُوَد و در عبرت، و بیشترْ سخنِ او ثنا بود و مدحت حق، و بیشترْ عملِ او طاعت بود، و بیشترْ نظرِ او [در] لطایف صنع بود و قدرت [حق][۱۲].

اگر خدای را خاصّگان‌اند، عارفان‌اند... عارفانْ قومی اند که ایشان را نشناسد مگر خدای ـــ تعالیٰ ـــ و ایشان را گرامی ندارند مگر از بهر خدای ـــ تعالی.[۱۳]

دلیل رحمت بر خلایق؛ یعنی چنانکه از گنج اسباب حیات دنیوی متمشّی می‌شود، از عارف نیز اسباب حیات دنیوی و اُخروی تمشیت می‌یابد.

و نیز گردانیده است حقّ ــ سبحانه و تعالیٰ ــ عارف را هادی و راهنمای خلایق به سوی رحمت خود؛ و همچنین گردانیده است ایشان را مطیّهٔ علوم خود؛ یعنی ایشان را حامل علوم خود گردانده است که مکلّفین به وسیلهٔ ایشان او را شناسند و راه به ذات و صفات او برند، و به احکام شرع و قوانین دین آشنا شوند.

و نیز گردانیده است ایشان را ترازوی فضل و عدل خود؛ یعنی هرکس باید گفتار و کردار خود را به گفتار و کردار ایشان بسنجد؛ اگر تمامْ عیار است و موافقت با افعال و اعمال ایشان دارد خوب، وگرنه سعی کند تا تشبّه به ایشان به هم رساند و در افعال و اعمالْ مناسبِ ایشان شود و تأسّی به ایشان نماید.

قَدْ غَنِیَ عَنِ الْخَلْقِ وَ الْمُرٰادِ وَ الدُّنْیٰا؛ ولا مُونسَ لَهُ سِوَی اللهِ، وَ لٰا نُطْقَ وَ لٰا إِشٰارَةَ وَ لٰا نَفَسَ إِلّٰا بِاللهِ ــ تَعٰالیٰ ــ وَلله وَ مِنَ اللهِ وَ مَعَ اللهِ. فَهُوَفی رِیٰاضِ قُدْسِهِ مُتَرَدِّدٌ، وَ مِنْ لَطٰائفِ فَضْلِهِ مُتَزَوِّدٌ. وَالْمَعْرِفَةُ أَصْلٌ فَرْعُهُ الْایمٰانُ.

می‌فرماید که: صفتِ عارف آن است که قطع طمع کند از خلایق، و از ایشان گریزان باشد، و میل به دنیا و اهل دنیا نداشته باشد؛ و یار و مونس او جز مونس حقیقی نباشد، و نگوید و نشنود و نَفَس نزند مگر از برایِ خدا و در راهِ خدا. پس چنین عارفی در بوستانهایِ قدسِ الهی متردّد است و از لطایف فضل او خوشه‌چین.

و نیز می‌فرماید که: معرفت، اصل ایمان است و ایمان، متفرّع بر اوست و هرکه را معرفت نیست، ایمان نیست.[۱۴]

استادی الهی، مطلوب و هدف عرفان و عارف را در این سه مورد خلاصه کرده بود:

۱ ــ گریز از دنیا، و عشق به خدا

۲ ــ فنای از خود، و بقای به خدا

۳ ــ تخلّق به اخلاق الله.[۱۵]

امام(س) در ذمّ عارف نمایان فرمایند:

... مثلاً در علماء عرفان، گاهی پدید آید کسی که خود را از اهل معارف و شهود داند، و از اصحابِ قلوب و سابقهٔ حسنیٰ انگارد، و بر دیگران لاف ترفّع و تعظّم

زند، و حکما و فلاسفه را قشری و فقها و محدّثین را ظاهربین و سایر مردم را چون بهایم داند، و به همهٔ بندگان خدا به نظر تحقیر و تعییر نگاه کند، و بی‌چاره خود لاف از فناء فی‌الله و بقاء بالله زند و کوس تحقّق کوبد؛ با آنکه معارف الٰهیّه اقتضا می‌کند خوش‌بینی به موجودات را. و اگر شمّ معرفت‌الله کرده بود، به مظاهر جمال و جلال حقّ تکبّر نمی‌کرد؛ چنان‌چه در مقام بیان و علم، خود او نیز تصریح به خلافِ حالتِ خود کند؛ و این نیست جز آنکه معارف به قلبش وارد نشده و بی‌چاره به مقام ایمان هم نرسیده دم از عرفان می‌زند، و از عرفانْ حَظّی نداشته از تحقّق سخن می‌راند.[۱۶]

... عارفی که به واسطهٔ عرفان خود به سایرین به چشم حقارت نظر کرده تکبّر می‌کند و قشری و ظاهری می‌گوید، آیا از معارف الٰهیّه چه دارد جز یکدسته مفهومات که همه، حجاب حقایق‌اند و سدّ طریق، و یکمقدار اصطلاحات دلفریبِ با زرق و برق که به معارف الٰهیّه ارتباطی ندارد، و با خداشناسی و علم به اسماء و صفات، مراحلی فاصله دارد ! معارف، صفتِ قلب است؛ و به عقیدهٔ نویسنده، تمام این علومْ عملی هستند نه محضِ دانستن مفاهیم و بافتن اصطلاحات. ما به این عمر کوتاه و اطّلاع کم، در این عرفاء اصطلاحی و در علماء سایر علوم اشخاصی دیدیم که به حقّ عرفان و علم قَسَم است که این اصطلاحات در دل آنها اثر نکرده بل که اثر ضد کرده.[۱۷]

شیخ فریدالدّین عطّار نیشابوری، از قول ابوبکر واسطی، گوید: چنانکه راست‌گویان راست گفتند در حقایق و اسرار، عارفانْ دروغ گفتند در حقیقت حقّ![۱۸]

... و سببِ این همه، اینکه دلهای اینان از معرفت خدا خالی است و با غیر او آرامش می‌گیرند؛ وگرنه عارفِ حقجوی از هم‌صحبتی خلق گریزان باشد، همچنانکه شخص زنده از هم‌اتاق بودن با مردگان در شب تاریک می‌هراسد. و حتی عارفِ ربّانی، از زندگی دنیوی که او را مانع از ملاحظهٔ تامّ ذاتِ متعال است، هراسناک می‌باشد و همواره مرگ طبیعی آرزو می‌کند تا به لقاءالله رسد... آنکه به دنیا روی دارد و به هم‌سخنی مردمان خو گرفته و از تنهایی ــ خواه به مردن و یا به دوری از خلق ــ گریزان است و با این همه ادّعای معرفت و ولایت می‌کند، منافق و دروغزن است.[۱۹]

۱ ــ از افاضات شفاهی مرحوم استاد همایی؛ به صورت مکتوب در جایی دیده نشد. ۲ ــ مشتاقانِ مطالعهٔ تفصیلی‌تر در این خصوص، آثار ارزندهٔ استاد شهید مرتضیٰ مطهّری را ملاحظه کنند، به

ویژه رسالهٔ کوتاه ایشان با عنوان «فلسفه ـ عرفان» در مجموعهٔ «آشنایی با علوم اسلامی». ۳ ـ «سجّادی‌ج»: ۵۷۷ به نقل از «لاهیجی»: ۷ به بعد. ٤ ـ «عشق عرفانی»: ۳۹. ۵ ـ «غنی»: ٤۲۳. ٦ ـ «عارف نمایان»: ١٤. ۷ ـ «تذکره»: ۳۷۲. ۸ ـ همان: ۳۳۹ (قول سریّ سقطی). ۹ ـ همان: ۵۲۳ (قول ابوعلی جوزجانی). ۱۰ ـ همان: ٦۵۸ (قول ابوعلی دقّاق). ۱۱ ـ همان: ٦۳۲ (قول شبلی). ۱۲ ـ همان: ۱۳٤ (قول بِشْرِحافی). ١٤ ـ «مصباح»: ۵۱۹ و ۵۲۰. ۱۵ ـ از افاضات استاد عارف، مرحوم حاج محمّد وجدانی. ١٦ ـ «چهل حدیث»: ۸۲. ۱۷ ـ «همان»: ۸۹ و ۹۰. خوانندگان علاقه‌مند به دیگر افاضات حضرت امام(س) در این خصوص، می‌توانند انتشارات این مؤسّسه را مانند: «نقطهٔ عطف»، «بادهٔ عشق»، «ره عشق»، و «محرم راز» ملاحظه کنند. ۱۸ ـ «تذکره»: ۷٤۲ (ملحقّات). ۱۹ ـ «عارف نمایان»: ۸۰.

عاشق

روی بگشای بر این پیر زپا افتاده
تا دم مرگ به جان **عاشق** دیدار توام

عاشق نشدی، اگر که نامی داری
دیوانه نه‌ای، اگر پیامی داری

جویندهٔ حقّ ـ تعالیٰ ـ را گویند با وجود طلب و جِدِّ تمام،[1] که غیر محبوب حقیقی خود کسی را نخواهد و نجوید.[2]

نیز ← **عشق، معشوق**

۱ ـ «رشف الالحاظ»: ۱۱ و «سجّادی‌ق»: ۳۲٦. ۲ ـ «سجّادی‌ق»: ۳۲٦.

عبادت

این عبادت ها که ما کردیم، خویش کاسبی است
دعوی اخلاص با این خودپرستی ها چه شد

بندگی؛ در راه عبودیّت الٰهی تلاش کردن. شعر نظر دارد به کلامی از مولای موحّدان و ولیّ عارفان، امام علیّ بن ابی طالب ــ علیه السّلام:

«إِنَّ قَوماً عَبَدُوااللّٰه رَغْبَةً فَتِلْکَ عِبٰادَةُ اَلتُّجّٰار، وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوااللّٰه رَهْبَةً فَتِلْکَ عِبٰادَةُ الْعَبیدِ، وَ إِنَّ قَوْماً عَبَدُوااللّٰه شُکْراً فَتِلْکَ عِبٰادَةُ الْأَحْرٰار»[1] [گروهی خدا را از روی رغبت به ثواب و پاداش عبادت می‌کنند و این عبادت سوداگران و کاسبان است، و گروهی خدا را از روی ترس عبادت می‌کنند و این عبادت بردگان است، و گروهی از روی سپاس خدا را عبادت می‌کنند و این عبادت آزادگان است]. امام خمینی (س) خود فرموده اند:

... کسی که نماز شب بخواند برای وسعت روزی، یا صدقه دهد برای رفع بلیّات، یا زکات دهد برای تنمیهٔ مال، یعنی اینهارا برای حق ــ تعالیٰ ــ بکند و از عنایت او این امور را بخواهد، این عبادات گرچه صحیح و مجزی و با اتیان به اجزا و شرایط شرعیّه، این آثار نیز بر او مترتّب شود لکن این عبادت حق ــ تعالیٰ ــ نیست و دارای نیّت صادقه و ارادهٔ خالصانه نخواهد بود بلکه این عبادت برای تعمیر دنیا و رسیدن به مطلوب نفسانیّهٔ دنیویّه است؛ پس عمل او مصاب نیست. چنانچه اگر عبادات برای ترس از جهنّم و شوق بهشت باشد نیز خالص برای حق نیست و نیّت صادقانه در آن ندارد بلکه توان گفت که این عبادات، خالص برای شیطان و نفس است؛ و انسانِ دارای این نحو عبادات، رضای حق را به هیچ وجه داخل در آنها نکرده تا تشریک باشد بلکه فقط بت بزرگ را پرستیده ــ «مادر بتها بت نفس شماست.»

این گونه از عبادات را حق ــ تعالیٰ ــ به واسطهٔ ضعف ما و رحمت واسعهٔ خود به یک مرتبه قبول فرموده؛ یعنی آثاری بر آنها مترتّب فرموده و عنایاتی در مقابل آنها قرار داده که اگر انسان به شرایط ظاهریّه و اقبال قلب و حضور آن و شرایط قبول آنها قیام کند، تمام آن آثار بر آنها مترتّب شود و تمام وعده‌ها انجاز گردد.

اینها حال عبادت عبید و اجراءِ. و امّا عبادت احرار که برای حبّ حق ــ تعالیٰ ــ و یافتن آن ذات مقدّس را اهل عبادت واقع می‌شود، و خوف از جهنم و شوق

بهشت محرّک آنها در آن نیست، اوّل مقام اولیا و احرار است. و از برای آنها مقامات و معارج دیگر است که به بیان نیاید و از حوصله خارج است. مادامی که نفس توجّه به عبادت و عابد و معبود دارد، خالص نیست؛ باید دل خالی از اغیار گردد و در آن غیر حق راهی نداشته باشد تا خالص باشد.[۲]

۱ــ «نهج البلاغهٔ فیض»: ۱۱۹۲، کلام ۲۲۹ و «نهج البلاغهٔ صبحی صالح»: ۵۱۰، کلام ۲۳۷. ۲ــ «چهل حدیث»: ۳۲۶.

عَدَم

به ساغر ختم کردم این عدم اندر عدم نامه
به پیر صومعه برگو: ببین حسنِ ختامم را

پیر میخانه بنازم که به سر پنجهٔ خویش
فانیَم کرده، عدم کرده و تسخیرم کرد

در اصطلاح فلسفی، عدم (نیستی) مقابل وجود است. برای وجود دو اعتبار است: یکی وجودِ مطلق و دیگری مطلقِ وجود. هرگاه عدم مقابل مطلقِ وجود باشد، مطلقِ عدم است و اگر مقابلهٔ آن به اعتبار وجودِ مطلق باشد، عدم‌المطلق است. مفادّ اوّل، سلبِ موجود مطلق است و مفادّ دوّم، سلبِ مطلقِ وجود است؛ و فرق میان وجود مطلق و مطلق وجود آن است که مطلق‌الوجود به تحقّق یک فرد محقّق می‌شود و لکن انتفاء آن به انتفاء تمام افراد است، اعمّ از ذهنی و خارجی؛ و وجود مطلق به وجود فردی محقّق می‌شود و به انتفاء فردی نیز منتفی می‌گردد.[۱]

در لسان عرفا، عدم با فنا برابر است که خودْ غرقه شدن در دریای وجودِ مطلق است.[۲] در اصطلاح صوفیّه مجموعاً به چندین معنی تعبیر می‌شود از قبیلِ نیستی، عالَم بی نشانی، حقیقتِ بدون هر قید و شرط، عالَم معانی، عالَم مثال، عالَم غیر مادّی که در آن اعیان ثابتاتْ وجود حقیقی دارند.[۳]

نیز ← فنا، نیستی

۱ ــ «علوم عقلی»: ۳۵۲، به نقل از «اسفار۱»: ۸۵ و ۳: ۱۱٦ و «شرح منظومه»: ۷۸. ۲ ــ از افاضات استادی الٰهی. ۳ ــ «هفت‌بند»: ۸۷ (با اندکی تصرّف).

عراق

قُمریک «ماهور» خواند، هدهد «آواز عراقی»
کبک صوت «دشتی» و تیهو «بیات اصفهانی»

عراق، یا «آواز عراقی» از گوشه‌ها و آوازهایی است که تا حدّی استقلال دارد و در دستگاههای «ماهور»، «نوا»، و «راست پنجگاه» و گاهی در آواز «افشاری» اجرا می‌شود. لحنی غم‌انگیز، معترضانه و ضمناً پر صلابت دارد؛ نوعی شکوه و فریاد. آواز عراق، قسمت زیر و اوج دستگاههایی است که نام بردیم و اغلب با غَلْت‌ها، تحریرها، و به اصطلاح مردم چهچهه‌های زیاد توأم است و می‌توان گفت که مخصوص هنرنمایی و ابراز توان و قدرت آوازه‌خوان است. در بیت فوق،قمری ماهور را درآمد می‌کند و هدهد که به شوق آمده، ماهور را در اوج آن ــ یعنی آواز عراق ــ ادامه می‌دهد.

عرش

ای جلوهٔ کامل اناالحق
در عرش مرقّع جهانی

به معنی تخت است، و نیز داربست، چفت، سقف. در «قرآن مجید» در چند آیه برای خداوند عرش (به معنی تخت و سریر فرمانروایی) ذکر شده است. در تفسیر آن اختلاف است:

دسته‌ای از حنابله به معنی لغوی استناد می‌کنند و برای خداوند تختی قایل‌اند. برخی از متکلّمین ــ به ویژه گروهی از شیعیان ــ گفته‌اند تفسیر این گونه الفاظ به معانی لغوی، موجب تشبیه خداوند به اجسام می‌شود و وجود تخت و کرسی را به این تعبیر برای

خداوند از محالات دانسته‌اند و گفته‌اند مقصود از عرش و کرسی بیان قدرت و عظمت و تسلّط خداوند است. معنی استواء خدا بر عرش، تسلّط قدرت او بر عالم است و همچنان که خداوند از خود به «مَلِک» و «مالک» تعبیر کرده است، از اقتدار خود نیز به عرش تعبیر فرموده؛ و نظیر آن است که کعبه را بیت‌الله گفته‌اند.

جمعی دیگر از مفسّران که مشرب فلسفی داشته‌اند، مقصود ازعرش را «فلک الافلاک» دانسته‌اند.[۱] مفسّران شیعه، عرش را علم و قدرت خدا برشمرده‌اند که بر تمام اشیا و موجودات احاطه دارد.[۲]

عرفا نیز تعابیر گوناگونی دارند: ابن‌عربی می‌گوید عرش محلّ استقرار اسماء مقیّد الهی است.[۳] «کشّاف»، عرش را قلب انسان کامل می‌داند.[۴]

۱ ــ «سجّادی ق»: ۳۳۰ (با تلخیص و تصرّف).
۲ ــ «کی منش»: ۷۰۸. ۳ ــ همان، به نقل از «تعریفات»: ۲۴٤. ٤ ــ «کشاف»: ۹۸۱.

عَرَض

جلوهٔ این خود عَرَض نمود عَرَض را
ظلّش بخشود جوهریّتِ جوهر

از کلیّات خمس*؛ در مقابل جوهر. امری که به خودی خود وجود نداشته بلکه به تَبَع دیگری موجود باشد؛ مانند: سفیدی، سیاهی. عَرَض بر دو قسم است: عَرَض عام، عَرَض خاص. عرض عام آن است که بر چندین نوع صادق باشد، مانند جنبنده که شامل همهٔ انواع مختلف انسان و جانوران است. عرض خاص آن است که تنها به یک نوع تعلّق داشته باشد، مانند خندان که تنها به نوع انسان اختصاص دارد.[۱]

۱ ــ «فرهنگ»: ۳٤۲. برای تفصیل بیشتر به کتب منطق کلاسیک مراجعه کنید.

* کلّیات خمس عبارت است از: نوع، جنس، فصل، عرض عام، عرض خاص. از اینها سه ذاتی است: نوع، جنس، فصل؛ و دو عَرَضی است: عرض عام، عرض خاص.

عشرت

هرکسی از غم و شادی است نصیبی او را
مایهٔ عشرت من جام می ناب من است

لذّت انس را گویند که عارف را با محبوب خود باشد.[۱]

۱ــ «مرآت»: ۲۱۵.

عشق

رهرو عشقم و از خرقه و مسند بیزار
به دو عالم ندهم روی دلْ آرای تو را

همه جا منزل عشق است، که یارم همه جاست
کوردلْ آن که نیابد به جهان جای تو را

عشق دلدار چنان کرد که «منصور» منش
از دیارم به درآورد و سرِ دارم کرد

چون به عشق آمدم از حوزهٔ عرفان، دیدم
آن‌چه خواندیم و شنیدیم، همه باطل بود

دوستی حق را گویند با وجود طلب و جِدّ تمام.[۱] در ابتدای این مقال، بابِ «حبّ» را از کتاب شریف «مصباح الشّریعة» همراه با ترجمه و شرح ملاّعبدالرزّاق گیلانی (ره) ــ عیناً ــ نقل می‌کنیم تا حُسن مطلعی بر این بحث شورانگیز باشد.

قٰالَ ٱلصّٰادقُ ــ عَلَیْهِ ٱلسَّلٰامُ:

حُبُّ الله إذٰا أَضٰاءَ عَلٰی سِرِّ عَبْدٍ أَخْلاهُ عَنْ کُلِّ شٰاغِلٍ، وَ کُلُّ ذِکْرٍ سِوَی الله ــ تَعٰالیٰ ــ ظُلْمَةٌ.

حضرت امام ــ علیه السّلام ــ می‌فرماید که: دوستی خدای هرگاه تابید بر دل مؤمن، خالی می‌کند دوستیِ حضرتِ او، دلِ مؤمن را از جمیع شغلها و از جمیع ذکرها غیرِ

ذکر الٰهی؛ یعنی نشانهٔ محبّت الٰهی آن است که نباشد در دل او غیرِ محبّت الٰهی و یادِ الٰهی؛ چرا که ذکر غیرِ خدای ـ تعالیٰ ـ موجب ظلمت و تیرگی دل است و با محبّت الٰهی جمع نمی‌شود. از اینجا ست که گفته اند که: محبّت الٰهی، آتش سوزان است؛ با هیچ چیز جمع نمی‌شود و با هیچ کار و شغلْ الفت نمی‌گیرد.

وَ الْمُحِبُّ أَخْلَصُ النّاسِ سِرّاً للهِ ـ تَعالیٰ ـ وَ أَصْدَقُهُمْ قَوْلاً، وَ أَوْفاهُمْ عَهْداً، وَ أَزْکیٰهُمْ عَمَلاً، وَ أَصْفاهُمْ ذِکْراً، وَ أَعْبَدُهُمْ نَفْساً.

می‌فرماید که: دوست خدا، خالص‌ترینِ مردمان است به خدا از رویِ سِرّ؛ یعنی هرچه در دل او خطور کند باید از برای خدا باشد و نه اَغراض دیگر ـ خواه مباح و خواه غیر مباح ـ مشوب و مخلوط نباشد؛ و راستگوتر از دیگران باشد، و در عهدو پیمانْ وفا کننده‌تر از دیگران باشد، و عملش هم پاک‌تر از عمل دیگران باشد، و در ذکر الٰهی ـ اَصفیٰ و خالص‌تر از ذکرِ دیگران باشد، و عبادت و زحمت و ریاضتِ نفس او نیز بیشتر از دیگران باشد.

یَتَباهیَ الْمَلائِکَةَ بِهِ عِنْدَ مُناجاتِهِ وَ یَفْخَرُ بِرُؤْیَتِهِ، وَ بِهِ یَعْمُرُ اللهُ بِلادَهُ، وَ بِکَرامَتِهِ یُکْرِمُ عِبادَهُ، یُعْطیهِمْ إِذا سَأَلُوا بِحَقِّهِ، وَ یَدْفَعُ عَنْهُمُ الْبَلایا بِرَحْمَتِهِ؛ فَلَوْ عَلِمَ الْخَلْقُ ما مَحَلُّهُ عِنْدَ اللهِ وَ مَنْزِلَتُهُ لَدَیْهِ ما تَقَرَّبُوا إِلَی اللهِ ـ تَعالیٰ ـ إِلّا بِتُرابِ قَدَمَیْهِ.

یعنی مباهات می‌کند خدای ـ تعالیٰ ـ به این بندهٔ مُحبِّ مخلص، ملائکهٔ آسمان را در وقتِ مناجات کردنِ او با پروردگار خود [و به دیدارش می‌بالد]؛ و به برکتِ و عزّت دوستان خودْ معمور [و آبادان] می‌دارد خدای ـ تعالیٰ ـ بلاد و شهرهای خود را؛ و به حرمت ایشان رحم می‌کند به سایر بندگان؛ و به عزّت دعای ایشان اجابت می‌کند دعای سایر بندگان را و دفع می‌کند بلاها را از ایشان. پس اگر بدانند خلایق، عزّت و قُربِ ایشان را نزد خدای ـ تعالیٰ ـ هر آینه تقرّب نمی‌جویند به جنابِ او مگر به وسیلهٔ ایشان، و خاک قدم ایشان را توتیایِ دیدهٔ خود می‌کنند.

وَ قالَ أَمیرُالْمُؤْمِنینَ ـ عَلَیْهِ السَّلامُ: حُبُّ اللهِ نارٌ لا یَمُرُّ عَلیٰ شَیْءٍ إِلاّ احْتَرَقَ، وَ نُورُ اللهِ لا یُطَّلِعُ عَلیٰ شَیْءٍ إِلّا أَضاءَ، وَ سَماءُ اللهِ ما ظَهَرَ مِنْ تَحْتِهِ شَیْءٌ إِلّا أَعْطاهُ الْفَیْضَ، وَ ریحُ اللهِ ما تَهَبُّ فی شَیْءٍ إِلّا حَرَّکَتْهُ، وَ ماءُ اللهِ یُحْیی بِهِ کُلَّ شَیْءٍ، وَ أَرْضُ اللهِ یَنْبُتُ مِنْها کُلُّ شَیْءٍ، فَمَنْ أَحَبَّهُ اللهُ أَعْطاهُ کُلَّ شَیْءٍ مِنَ الْمُلْکِ و الملکوت وَ الْمالِ.

حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السّلام ـ می‌فرماید که: دوستی خدا آتشی است

که به هرچه عبور می‌کند او را می‌سوزاند؛ یعنی محبّت الٰهی و عشق الٰهی به هر بدن که جا کرد آن بدن را می‌سوزد؛ چه به قدرِ علاقه به جنابِ احدیّت، علاقه به بدن و ملایمات بدن کم می‌شود و رفته رفته بدنْ ضعیف می‌شود و روحْ قوّت می‌گیرد؛ چنان‌که از اطوارِ اربابِ سلوک و ریاضت مشاهده می‌شود. و نور الٰهی [است که] نمی‌تابد بر هیچ چیز مگر آن‌که روشن می‌کند او را؛ چنان‌که به تجربه معلوم است که هرکه خدا را به خاطر بیاورد، بعد از غفلت از او، می‌یابد که دل او روشن شد بعد از آن که تیره و سیاه بود. و نیز رحمت الٰهی [است که] بر روی هرچه می‌افتد، فیض به او می‌بخشد و به سبب آن فیض، از ظلمت به نورانیّت منتقل می‌شود. و نسیم الٰهی [است که] به هرچه وزیدن گیرد سبب حرکت و نموّ او می‌شود. و باران الٰهی [است که] به هرچه می‌چکد احیای او می‌کند. و در زمین الٰهی [است که] می‌روید هر نعمتی که مناسب آن زمین باشد. پس هرکه را خدای ــ تعالیٰ ــ دوست می‌دارد، می‌دهد به او هرچه خواهد از مُلک و مال و ملکوت هرچه‌قدر خواهد و به هر کیفیّت که خواهد.

امّا دوست حقیقیِ حضرت باری ــ تعالیٰ ــ نمی‌خواهد هیچ چیز جز جناب او و قُرب او را؛ چنان‌که آوردنِ حضرت جبرئیل(ع) کلیدهای خزاین ارض به خدمت حضرت رسالت(ص) و جوابِ «اَلدُّنْیا دارُ مَنْ لا دارَ لَهُ» (تا آخر حدیث) از آن حضرت شنیدن، دلالت بر این دارد...

قالَ النَّبِیُّ ــ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ:

إذا أَحَبَّ اللهُ عَبْداً مِنْ اُمتی قَذَفَ فی قُلُوبِ أَصْفِیائِهِ وَ أَرْواحِ مَلائکَتِهِ وَ سُکّانِ عَرْشِهِ مَحَبَّتَهُ لِیُحِبّوهُ، فَذالِکَ الْمُحِبُّ حَقّاً؛ طُوبیٰ لَهُ وَ لَهُ شَفاعَةٌ عِنْدَ اللهِ یَوْمَ الْقِیامَةِ.

چنان که پیغمبر ــ صلّی الله علیه و آله ــ فرموده است که:

یعنی هرگاه دوست داشته باشد پروردگارِ عالمْ بنده‌ای از بندگان خود را از امّت من، می‌اندازد در دلهای برگزیدگان خود از اولیا و اصفیا، و در ارواح ملائکهٔ خود، و ساکنانِ عرش خود، محبّت آن بنده را ــ تا ایشان او را دوست داشته باشند. و نیز از برای دوستان خدا، در روزِ قیامت، رخصتِ شفاعت است که هرکه را خواهند شفاعت کنند و شفاعتِ ایشانْ مستجاب است.[۲]

*

اشتقاق عشق از «عَشَقَه» است و آن گیاهی باشد که در درخت پیچد و آبِ

درخت را فرو خوردن گیرد، پس لوْن او را زرد کند، پس ثمره از او باز گیرد، پس برگ او بریزاند، پس خشک گرداند... و جزافکندن و سوختن را نشاید. عشق نیز چون به کمال رسد، قوا را ساقط گرداند وحواس را از منافع منع کند وطبع را از غذا بازدارد و میان محبّ و خلقْ ملال افکند و از صحبت غیر دوستْ سآمَتْ گیرد و همهٔ معانی از نَفْسِ او جذب کند؛ یا بیمار گردد یا دیوانه گردد و در عالم بَرْماند، یا هلاک کند.[۳]

عشق، افراطِ محبّت است... عشق، درخت وجود عاشق را در تجلّی جمال معشوق محو گرداند که تا چون ذلّت عاشقی برخیزد، همه ــ معشوق ماند؛ و عاشق مسکین را از آستانهٔ نیاز در مَسْنَد ناز نشاند؛ و این، نهایتْ مراتبِ محبّت است.[۴]

عشق را به «حقیقی» و «مجازی» تقسیم کرده‌اند. «عشق مجازی» در ابتدا محبت و هواست، بعد علاقه، و بعد وجد و عشق.[۵] «عشق حقیقی»، عشق به لقای محبوب حقیقی است که ذات احدیّت باشد و مابقیِ عشقها «مجازی» است. عرفا گویند حتّی وجود افلاک و حرکات آنها به واسطهٔ عشق و محبّت است.[۶]

گوییم که عشق، حرکت به سویِ آن زیبایی محض است که همان خیر و حقیقت مطلق باشد. واقع این است که عشق، سیرِ سالک است به سوی مرگ‌ناپذیری. بر عارفْ محقّق است که هرچیز، به سوی جمال ابدی در سیْر است و ارزش هر چیز بسته به تحقّق آن جمال در وجود اوست. از چشم سالک عاشق، عقلْ سودجو و مصلحت‌پرداز است و قبل از طیّ هر مرحله‌ای، ابتدا نفع و ضرّ آن را در نظر می‌گیرد.

ابوبکر واسطی گوید: چون حق ظاهر شود، عقلْ معزول گردد. هرچند حق به مرد نزدیک شود، عقل می‌گریزد؛ زیرا که عاجز است... و معرفتِ ربوبیّت ــ نزدیکِ مقرّبانِ حضرت ــ باطل شدن عقل است؛ از بهر آن که عقلْ آلتِ اقامت کردن عبودیّت است نه آلتِ دریافتن حقیقت ربوبیّت.[۷]

عشق، که خودْ هدفِ غایی عاشق است، پیش از ایثار، چند و چون نمی‌کند. از اینجاست که عشق را «جنون الٰهی» نام داده‌اند. عقل، که عارفْ عقلِ جزیی اش می‌خواند، به حکم طبیعت خویش، از درک غایاتی اینچنین عجز دارد و به خاطر ثنویّت ذاتی و سرشتِ استدلالی اش، جوهر یگانهٔ وجود را درنمی‌یابد و فهم نمی‌کند؛ چرا که این دریافت و فهم، در مرتبتِ حقّ الیقین می‌گنجد.

... روایت است که از جعفربن محمّدِالصّادق پرسیدند که: مٰا مَعْنَیَ الْعِشْق؟

بنگر که چه جواب داده است؛ احسنت! ای مردی که از کاوک نبوّتْ هیچ مرغی نپرید راسخ‌تر از وی. گفت: اَلْعِشْقُ جُنُونٌ اِلٰهِیٌّ.[۸]

عطّار در «منطق الطّیر» عشق را وادی دوّم از هفت وادی برشمرده چنین گوید:

بعد از آن، وادیّ عشق آید پدید — غرق آتش شد کسی کانجا رسید*
عاشق آن باشد که چون آتش بود — گرم‌رو، سوزنده و سرکش بود
لحظه‌ای نی کافری دارد، نه دین — ذرّه‌ای نی شک شناسد، نی یقین
نیک و بد در راه او یکسان بود — خود چو عشق آمد، نه این نه آن بود
عقل در سودایِ عشق استاد نیست — عشق، کارِ عقلِ مادرزاد نیست
عشقْ اینجا آتش است و عقلْ دود — عشقْ چون آمد، گریزد عقلْ زود
گر ز غیبت دیده‌ای بخشند راست — اصلِ عشقْ آنجا ببینی کز کجاست
گر تو را آن چشمِ غیبی باز شد — با تو ذرّات جهان همراز شد[۹]

عشق و ویژگیهای آن در اشعار امام

۱ ــ **منشأ عشق، ازلی است و عاشق در عشقْ وجود پیدا کرده است.** امام فرماید:

جز عشق تو هیچ نیست اندر دل ما
عشق تو سرشته گشته اندر گِل ما

—

حاشَ لله که جز این ره، رهِ دیگر گیرم
عشقِ رویِ تو سرشته به گِل و آب من است

—

ما زادهٔ عشقیم و پسرخواندهٔ جامیم
در مستی و جانبازیِ دلدارْ تمامیم

... سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، درِ خزاین بگشاد، گنج بر عالم پاشید... ورنه عالَم با بودِ نابودِ خود آرمیده بود، و در خلوتخانهٔ شهود آسوده؛ آن‌جا که «کانَ اللهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیْءٌ» ... ناگاه عشقِ بی قرار، از بهر اظهار کمال، پرده از

* گفتهٔ عطّار ناظر است به فرمودهٔ مولا ــ بنا به نقل مصباح الشّریعه ــ که «حُبُّ اللّٰهِ نارٌ...» چنانکه گذشت.

رویِ کار بگشود و از روی معشوقی، خود را بر عینِ عاشق جلوه فرمود... فروغ آن جمال، عین عاشق را که عالَمش نام نهی، نوری داد تا بدان نورْ آن جمال بدید؛ چه او را جز بد و نتوان دید... عاشق چون لذّت شهود یافت، ذوق وجود بخشید، زمزمۀ قولِ «کُنْ» بشنید، رقص کنان بر درِ میخانۀ عشق دوید...

صبحِ ظهورْ نَفَس زد، آفتابِ عنایت بتافت، نسیم سعادت بوزید، دریای جود در جنبش آمد. سحابِ فیضْ چندان باران... بر زمینِ استعداد بارید که... عاشقْ سیرابِ آبِ حیات شد، از خواب عدم برخاست، قبای وجود در پوشید، کلاه شهود بر سر نهاد، کمر شوق بر میان بست، قدم در راهِ طلب نهاد و از «علم» به «عین» آمد و از گوش به آغوش. نخست بار، که دیده بگشاد، نظرش بر جمال معشوق آمد.[۱۰]

۲ ــ عشق الٰهی در همۀ موجوداتْ سَرَیان دارد. امام فرماید:

عاشقم، عاشق و جز وصل تو درمانش نیست
کیست کاین آتش افروخته در جانش نیست

ــــــ

ای دوست! به عشق تو دچاریم همه
در یاد رخ تو داغداریم همه

ــــــ

در هیچ دلی نیست بجز تو هوسی
ما را نبود بغیر تو دادرسی

ــــــ

کس نیست که عشق تو ندارد در دل
باشد که به فریادِ دلِ ما برسی

... عشق در همه ساری است، ناگزیرِ جملۀ اشیاست... هرکه را دوست داری او را دوست داشته باشی، و به هرکه روی آوری، روی بدو آورده باشی، و اگر ندانی...

غیر او را نشاید که دوست دارند، بل که محال است؛ زیرا که هرچه را دوست دارند، بعد از محبّت ذاتی که موجبش معلوم نبود، یا بَهْر حسن باشد یا بَهْر احسان؛ و این هردو غیرِ او را نیست.[۱۱]

... حکمای متألّه ــ قَدَّسَ الله انوارَهم ــ گفته اند که محبّت خدا در همۀ

موجودات ــ حتّی جمادات و نباتات ــ ساری است و همچنین نظر داده‌اند که مبدأ همهٔ حرکتها و سکونها در اجسام عالی و سافل، آسمانی و زمینی، همان عشقِ واحدِ اَحَد است، و شوق به معبود صَمَد... و هر چیزی ــ خواه کامل و یا ناقص ــ با اراده و یا بی اراده، دارای عشقی جِبِلّی و شوقی غریزی و حرکتی ذاتی به طلب حق است، و آسمانها و زمین بر این عشق در حرکت و سکونند. وغایت و مقصد از این سیر و ثبات، جز آفرینندهٔ آسمان و زمین و به سوی او نزدیک گشتن نیست.[۱۲]

۳ ــ شرط عشق، رستن از خود و «خودی» است. امام فرماید:

اگر دل بسته‌ای بر عشق جانان، جای خالی کن
که این میخانه هرگز نیست جز مأوای بی دلها

بگذر از خویش، اگر عاشقِ دلباخته‌ای
که میان تو و او جز تو کسی حایل نیست

... مادر بُتها، بت نفس شماست. از همهٔ بُتها بیشتر انسان به این عبادت می‌کند، توجّهش به این بیشتر است؛ و تا این بت را نشکند، نمی‌تواند الٰهی شود.[۱۳]

و تا انسان در حجابِ خود است و به خود سرگرم، و خَرْقِ حُجُب حتّی حُجُبِ نوری را نکرده، فطرتش محجوب است و خروج از این منزل، علاوه بر مجاهدات، محتاج [است] به هدایت حق ــ تعالیٰ... نجوای سرّی حق با بندهٔ خاصّ خود صورت نگیرد مگر پس از صَعْق و اندکاکِ جَبل هستی خود.[۱۴]

هرکه در بند خود بُوَد، پروای غیر ندارد؛ جز در خود نگنجد. بیگانگی جز در یگانگی قرار نگیرد، فردانیّت جز در وحدانیّت قرار نگیرد. از این حرف، حقیقت دل نتوان دانست و کم کسی داند... اگر این غطاء ــ که تویی تست ــ از پیشِ بَصَر کشف شود، معشوق را بینی و تو در میان نه.[۱۵]

دریغا که بشریّت نمی‌گذارد که اسرار ربوبیّت، رخت بر صحرای صورت نهد؛ از شیخ ابویزید بشنو که از بشریت شکایت می‌کند، آنجا که گفت: اَلْبَشَرِیَّةُ ضِدّ الرُّبُوبِیَّةِ فَمَنِ اخْتَجَبَ بِالْبَشَرِیَّةِ فَاَتَتْهُ الرُّبوبِیَّةَ، یعنی که ربوبیّت با بشریّت هرگز جمع نشود، و از وجود یکی، غیبت آن دیگر بود. و خود دانی که در بهشت، شکر از چه کنند؟ از خلاص

بشریّت کنند که: اَلْحَمْدُلله اَلّذی اَذْهَبَ عَنّا الْحَزَنَ.* ابن‌عبّاس گفت: یعنی حَزَنُ الْبَشَرِیَّة.[۱۶]

٤ ـ عشق، اختیار را می‌سوزاند و اراده را سلب می‌کند. امام فرماید:

با که گویم که بجز دوست نبینند هرگز
آن که اندیشه و دیدار به فرمانش نیست

عین‌القضات گفت:

ای دوست! نگر که مصطفیٰ عذر مستانِ دیوانه چگونه باز خواسته است، آنجا که گفت: إنَّ الله لا یُؤاخِذُ الْعُشّاقَ بِما یَصْدُرُ مِنْهُمْ. گفت: آنچه از عشّاق در وجود آید بر ایشان نگیرند؛ زیرا که هرکه چیزی گوید یا کند و یا خود باشد، به اختیار خود کند امّا عاشقْ بی اختیار باشد. آنچه عاشق کند، بی مراد او در وجود آید و بی اختیار او صادر شود.[۱۷]

... عشق، جبری است که در او هیچ کس را راه نیست به هیچ سَبیل؛ لاجرم احکام او نیز همهٔ جبر است. اختیار از ولایتِ او معزول است؛ مرغ اختیار در ولایت او نبود؛ احوالِ او همهٔ زهر قهر بُوَد و مکرِ جَبْر بُوَد؛ عاشق را بساط مهرهٔ قهر او می‌باید بود، تا او چه زند و نقش نهد. پس اگر خواهد و اگر نخواهد، آن نقش بر او پیدا می‌شود. بلای عاشق در پندارْ اختیار است. چون این معنی ــ تمام ــ بدانست و آن پندار نبود، کارْ آسان‌تر شود؛ زیرا که نکوشد تا کاری به اختیار کند در چیزی که در او هیچ اختیار نیست.[۱۸]

۵ ــ راه عشق، بی انتهاست. امام فرماید:

عشق روی تو در این بادیه افکند مرا
چه توان کرد که این بادیه را ساحل نیست

محبوب که خواهد خود را بر عینِ عاشق جلوه دهد، نخست از پرتو جمال خودْ عین او را نوری عاریت دهد تا بدان نور، آن جمال ببینند و از او تمتّع گیرد؛ و چون بدان نور، از آن شهود، حَظّی تمام اِشْتَد باز فروغ نورِ رویِ او عینِ عاشق را نوری دیگر دهد؛ تا بدان نورِ ملاحظه، نوری روشن‌تر از اوّل کسب کند؛ وعَلیٰ هٰذا بر مثال تشنه‌ای که آبِ دریا خورَد، هرچند که بیش خورد تشنه‌تر گردد؛ هرچند یافتْ بیش، طلبْ بیش. همه

* ۳۵:۳٤

چیز را تا نجویی نیابی، جز این دوست را [که] تا نیابی نجویی. تشنهٔ این آب هرگز از این سیراب نشود...

اصحاب رأی پنداشتند که چون واصل شدند، غَرَض حاصل شد و بغایب مرادْ پیوسته و به «إِلَيْهِ ترجَعُونَ»* پسندیده شدند؛ هیهات! مَنازِلُ طریقِ الْوُصُولِ لا یَنْقَطِعُ اَبَدَ الابادِ؛ چون رجوع نه بدان‌جا بُوَد که صدور بُوَد، سلوک کی منقطع گردد؟ راهْ کجا به آخر رسد؟ اگر مَرْجَعْ عینِ مصدر باشد، پس آمدن چه معنی دهد؟... تا ابدالابدین نه آن نغمهٔ منقضی شود و نه آن رقصْ منقرض؛ چه، مطلوبْ نامتناهی است.[۱۹]

۶ ــ راهِ عشق به فنا منتهی می‌شود. امام فرماید:

عاشق از شوق به دریای فنا غوطه‌ور است
بی‌خبرْ آنکه به ظلمتکدهٔ ساحل بود

هجرت از خویش نموده سوی دلدار رویم
والهٔ شمع رخش گشته و پروانه شویم

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه‌ای
مستانه جان ز خرقهٔ هستی درآورم

... اگر جلالِ او از درون پردهٔ معنی درعالم ارواح تاختن آرد، محبّ را از خود چنان بستاند که از او نه رَسْم مانَد و نه اسم؛ اینجا محبّ نه لذّتِ شهود یابَد و نه ذوقِ وجود. ... مادام که محبّ را شهودِ جمال محبوب در آینهٔ صورت رو نماید، لذّت و اَلَم صورت بندد و اندوه و شادی ظاهر شود، خوف و رجا، قبض و بسط دامن گیرد؛ امّا چون لباس صورت برکشد و در محیط احدیّت غوطه خورد، او را نه ازعذاب خبر بود نه از نعیم، نه امید دارد نه بیم، نه خوف شناسد نه رجا؛ چه، تعلّق خوف و رجا به ماضی و مُستَقبَل بود؛ او در بحری غرق است که آن، نه ماضی است نه مستقبل بلکه آنجا همه حال در حال است و وقت در وقت.[۲۰] امام در این مقام فرماید:

گر شادی و غم می‌طلبی، بیرون شو
اینجا نتوان یافت، نه شادی نه غمی

* ۲ : ۲۸ و ۲۴۵ / ۱۰ : ۵۶ / ۱۱ : ۳٤

... چون [عشقْ] عاشق را به معشوق رسانید، دلّاله صفت بر در بماند. عاشق چون قدم در بارگاه وصال معشوق نهاد، پروانه صفت نقد هستی عاشق را نثار قدم شعلهٔ شمع جلال معشوقی کند، تا معشوق به نور جمال خویش، عاشق سوخته را میزبانی کند. هستیِ مجازیِ عاشقی برخاسته، هستیِ حقیقیِ معشوقی از خفای «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً» متجلّی شده، از عاشق جز نام نمانده.[۲۱]

... عشق، صفت آتش [دارد] و سیر او در عالم نیستی است؛ هرکجا رسد و به هرچه رسد، فنابخشیِ «لٰا تُبْقی وَلٰا تَذَر»* پیدا کند.[۲۲]

... عاشق را طلب شهود، بهر فناست از وجود؛ دایم درِ عدم برای آن می‌زند که در حال عدم آسوده بود، هم شاهد بود و هم شهود... چون موجود شد، غِطای بَصَرِ خود شد و از شهود محروم ماند.[۲۳] امام درجایی فرماید:

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه‌ای
مستانه جان ز خرقهٔ هستی برآورم

... خواص را که به کمند عشقِ [وحدانیّت] و جذباتِ الوهیّت به مرتبهٔ ولایت رسانیدند، از ظلمات وجود [به] کلّی خلاص دادند و به نور عالم بقاءِ حقیقی، منوّر گردانیدند که: «اللهُ وَلِیُّ ٱلَّذینَ اٰمَنُوا، یُخْرِجُهُمْ من ٱلظُّلُمٰاتِ [إلَی النُّورِ]**».[۲۴]

۷ ــ عشق، منزلی بس خطرناک است و هرکس را بدان راه نیست، در راهِ عشق باید از سر گذشت. امام فرماید:

عشق دلدار چنان کرد که منصور مَنِش
از دیارم به درآورد و سرِ دارم کرد

گر نداری سرِ عشّاق و ندانی ره عشق
سرِ خود گیر و رهِ عشق به رهوار سپار

... نقل است که درویشی در آن میان از او (حلّاج) پرسید که عشق چیست؟ گفت: «امروز بینی و فردا و پس‌فردا.» آن روزش بکشتند و دیگر روز بسوختند و سیّم

---

* ۲۸:۷٤ [نه به جای گذارد و نه فروهلد].

** ۲۵۷:۲ [خداوند بر آنها که ایمان آورده‌اند ولایت دارد و آنان را از تاریکیها به سوی نور بیرون می‌برد.]

روزش به باد دادند ـــ یعنی عشق، این است.[۲۵]

... عشق، بهره‌ای است از آن دریا که خلق را در آن گذر نیست؛ آتشی است که جان را در او گذر نیست؛ آوردْ بُردی است که بنده را خبر نیست در آن. و آنچه بدین دریاها نهند باز نشود مگر به دو چیز: یکی اندوه و یکی نیاز.[۲۶] امام فرماید:

غرق دریا جز خروش موج بی‌پایان نبیند
بادیه پیمای عشقت، ساحل و هامون نداند

... در قعرِ بحرِ محیط معرفت به سرّ گوهر «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً» جز غوّاصانِ جانبازِ عاشق‌پیشه نمی‌رسند.[۲۷]

۸ ـــ عشّاق حقیقی با اسم ورسم بیگانه‌اند. امام فرماید:

عاشقانِ روی جانان جمله بی نام و نشانند
نامداران را هوای او دمی بر سر نیامد

عاشق نشدی، اگر که نامی داری
دیوانه نه‌ای، اگر پیامی داری

... ای مدّعی معرفت و جذبه و سلوک و محبّت و فنا! [خداوند از لسان پیامبرش فرمود:] «اَوْلِیٰائی تَحْتَ قِبٰایی لٰا یَعْرِفُهُمْ غَیْری»؛ تو اگر از اولیای حقّ و محبّین و مجذوبینی، خداوند می‌داند. به مردم این‌قدر اظهار مقام و مرتبت مکن و این‌قدر قلوبِ ضعیفهٔ بندگان خدا را از خالق خود به مخلوق متوجّه مکن و خانهٔ خدا را غصب مکن.[۲۸]

۹ ـــ به مدد عشق، حجابهای عاشق در مراحل کمال به کنار می‌رود. امام فرماید:

عارفان پرده بیفکنده به رخسار حبیب
من دیوانه، گشایندهٔ رخسار توام

از دیدهٔ عاشقانْ نهان کی بودی؟
فرزانهٔ من! جدا ز جان کی بودی؟

... محبوب، هفتاد هزار حجاب از نوروظلمت بهر آن بر روی فروگذاشت تا محبّ خوی فرا کند و او را پس پرده بیند، تا چون دیده آشنا شود و عشقْ سلسلهٔ شوق بجنباند، به مدد عشق و قوّتِ معشوق، پرده‌ها یکان یکان فروگشاید؛ پرتو سبحات جلال،

غیریّتِ وهم را بسوزاند و او به جایِ او بنشیند و همگی عاشق شود.[۲۹]

۱۰ ــ عشق، دوسویه است و همان گونه که از سوی معشوق کشش باید، عاشق را نیز درد لازم است و طلب. امام فرماید:

گل از هجران بلبل، بلبل از دوریِ گل هردم
به طَرفْ گلْستان هریک به عشق خویش مفتون شد

گر سوز عشق در دل ما رخنه گر نبود
سلطان عشق را به سوی ما نظر نبود

....

بلقیس وار گر درِ عشقش نمی‌زدیم
ما را به بارگاه سلیمان گذر نبود

... همچنان که نیاز و عجز عاشق را ناز و کرشمهٔ معشوق دریابد، همچنین کرشمه و نازِ او را نیز طلب و نیاز عاشق به کار آید، و این کار بی یکدیگر راست نیاید؛ اینجا ناز و کرشمه و دَلال معشوق، با نیاز و تذلّل و انکسار عاشق. ...[۳۰]

... عشق، نتیجهٔ محبّت حق است و محبّت، صفت حق است.[۳۱] امام فرماید:

گر بر سر کوی دوست راهی دارم
در سایهٔ لطف او پناهی دارم

... چون آتش عشق در غلباتِ وقت به خانه‌پردازیِ وجودِ صفاتِ بشریّت برخاست، در پناه نور شرع به هر قدمی که بر قانونِ متابعت ــ که صورت فناست ــ می‌زند، نورِ کشش ــ که فنابخش حقیقی است ــ از الطاف ربوبیّت، استقبال او می‌کند که: «مَنْ تَقَرَّبَ اِلَیَّ شِبْراً تَقَرَّبْتُ اِلَیْهِ ذِراعاً». در این مقام، رونده جز به زمام کشتیِ عشق و قَدم ذکر و بدرقهٔ متابعت نتواند رفت که: «قُلْ اِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللهُ*».[۳۲]

---

* ۱۳:۳ [بگو (به مسلمانان): اگر خدا را دوست می‌دارید، پس پیروی‌ام کنید تا خدا نیز شما را دوست داشته باشد.]

۱۱ ــ عافیت حقیقی و سلامتِ باطنی، همه در عشق است. امام فرماید:

چشم بیمار تو هرکس را به بیماری کشاند
تا ابد این عاشق بیمار، بیماری ندارد

... اگر جام محبّت، که حقیقت آنْ نجمی از نجوم تجلّیات لطفی است، ملاقی دل طالبی گردد، از غایت تأثیر لطافت آن جامْ آینهٔ دلِ طالبْ مصفّا و نورانی گردد، و از امراض اخلاق بشری و ادناس صفات بهیمی خلاص یابد، و اِسْتِصحاب آثار آن تجلّی هادیِ مَنْهجِ سالک گردد که: «وَ بِالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُونَ*». [۳۳]

۱۲ ــ عشق، مقوله‌ای است غیر از علم و نظر که وسیله‌اش عقل جزیی است. امام فرماید:

علم و عرفان به خرابات ندارد راهی
که به منزلگه عشّاق، ره باطل نیست

از دانش و عقل، یار را نتوان یافت
از جهل در این راهْ مددگیری کن!

... چون حقّ ظاهر شود، عقل معزول گردد. هر چند حقّ به مرد نزدیک می‌شود، عقل می‌گریزد زیرا که عاجز است... و معرفت ربوبیّت، نزدیک مقرّبان حضرت، باطل شدن عقل است؛ از بهر آن که عقلْ آلتِ اقامت کردن عبودیّت است نه آلت دریافتن حقیقت ربوبیّت. [۳۴]

... عقل را اینجا [مجالِ] جولان نیست... اینجا عقل و عشق، ضدّانِ لایَجْتَمِعان اند. هرکجا عشق پرتو اندازد، عقل فسرده طبعْ خانه پردازد. [۳۵] مولانا فرماید:

آمد شراب آتشین، ای دیو غم کنجی نشین
ای عقلِ مرگ اندیش، رو! ای ساقی باقی، درآ!

... ضدیّت عقل و عشق، اینجا محقّق می‌شود که باز دانند که عقل، قهرمان آبادانی دو عالم جسمانی و روحانی است و عشق، آتشی خرمن‌سوز و وجود برانداز این دو عالم است.

پس به حقیقتْ عشق است که عاشق را به قدم نیستی به معشوق رساند [و]

---

* ۱۶:۱۶

عقل، عاقل را به معقولْ بیش نرساند و اتّفاق علماء و حکماست که حقّ ــ تعالیٰ ــ معقولِ عقل هیچ عاقل نیست... پس چون عقل را بر آن حضرت راه نیست، رونده به قدمِ عقل بدان حضرت نتواند رسد.[۳۶]

... همچنان که میان آب و آتش مضادّت است، میان عقل و عشق هم، چنان است.[۳۷]

امام در جایی می‌فرماید:

چون به عشق آمدم از حوزهٔ عرفان، دیدم
هرچه خواندیم و شنیدیم، همه باطل بود

و نیز:

بردار کتاب از بَرَم و جام می آور　　　تا آن‌چه که در جمع کتب نیست بجویم
از پیچ و خم علم و خرد رخت ببندم　　　تا بار دهد یار به پیچ و خمِ مویم

و عاشقی عزیزالدّین نَسَفی نام، صدها سال پیش با امامان در توارد معنوی همسخن است:

ای درویش! عشق، بُراقِ سالکان و مرکب روندگان است. هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دمْ آن جمله را بسوزاند، و عاشق را پاک و صافی گرداند. سالک، به صد چلّه، آن مقدار سیر نتواند کرد که عاشق در یک طَرْفة‌العین کند؛ از جهت آن که عاقل در دنیاست و عاشق در آخرت است؛ نظر عاقل ــ در سیرْ ــ به قدم عاشق نرسد.[۳۸]

نه از راهِ عقل و استدلال بلکه فقط از طریق عشق و رنج، به خدای زنده... می‌رسیم. عقل و استدلال، ما را از خدا دور می‌کند. نمی‌توانیم اوّل خدا را بشناسیم به این امید که بعدها ممکن است دوستش داشته باشیم؛ باید در وهلهٔ اوّل دوستش بداریم، مشتاقش باشیم، هوایش را در دل داشته باشیم تا سپس بشناسیمش. شناخت خدا از عشقِ به او آغاز می‌شود و این شناخت، فقط اندکی از عقل و برهان در خود دارد، یا هیچ ندارد. زیرا خدا تعریف‌ناپذیر است؛ سعی در تعریف او، سعی در محدود کردن او در قالبِ ذهن ماست... هرچه تلاش کنیم و در پی تعریف او باشیم، آن‌چه در برابر ما پدیدار می‌شود، فقط نیستی خواهد بود. تصوّر خدا، آن‌چنان که خداشناسی استدلالی مدّعی عقلانیّت آن است، فرضیه‌ای بیش نیست.[۳۹]

... تردامنانِ عقل پر اندیشه را در این بیشه راه نیست. عاقلان از جمالِ شمعِ این حدیث به نظارهٔ نوری از دور قانع شده‌اند؛ عاشقانْ پروانه صفت، به دیوانگیِ پروانگی، دست ردّ به روی عقلِ بهانه‌جوی خودپرست باز نهاده‌اند و همگی هستی خود را بر اشّعهٔ جمال شمع ایثار کرده‌اند؛ لاجرم دست مراد در گردن وصال آوردند. اگر پروانه بدانستی که چون وجودِ مجازی خود بر جمال شمع بازد، شمع او را به وجود حقیقی خود بنوازد ــ هرگز بذل هستی نتوانستی کرد.[۴۰]

۱۳ ــ **عباداتِ صوری، زهد ریایی و مسندِ رسمی را در عشقْ راه نیست.** امام فرماید:

رهرو عشقی اگر، خرقه و سجّاده فکن
که بجز عشق، تو را رهرو این منزل نیست

این خرقهٔ ملوّث و سجّادهٔ ریا
آیا شود که بر در میخانه بردرم؟

راه وصول به حقیقت، تنها عبادت نیست؛ چه ابلیس بیش از عبادتِ ثقلین طاعت کرد و مردود شد. بلکه کار به عنایت است و موهبت حق؛ چنان که بایزید گوید: «از نماز جز ایستادگی تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی ندیدم. آن‌چه مراست از فضل اوست نه از فعل من.» پس گفت: «به جهد و کسب، هیچ حاصل نتوان کرد... نیکبخت آن بود که می‌رود، ناگاه پای او به گنجی فرو رود و توانگر گردد.»

در «اسرارالتّوحید» آمده است: «شیخ ما را پرسیدند که بنده از بایست خویش کی برهد؟ گفت: آن‌گاه که خداوندش برهاند؛ این به جهد بنده نباشد و به فضل خداوند ــ تعالیٰ ــ باشد و به صنع و توفیق وی.»

... طیِ مراحل طریقت و گذشتن از عَقَباتِ صَعب سلوک، بسیار مشکل و دشوار است و با هزاران رنج و مشقت و بدبختی و ناکامی توأم است. طیّ این راه جز با قدم عشق و انقطاع کلّی از خلق، و ترک هوا و هوس، و کشتن نفس و بیزاری از حوایج نفسانی و شیطانی میسّر نیست.[۴۱]

۱۴ ــ **عاشق، چون به مراتبی از اتّصال رسد، جز معشوق، از همه کس و همه چیز بی‌خبر بماند.** امام فرماید:

خبری نیست ز عشّاق رخش در دو جهان
چه توان کرد که از بی‌خبرانْ بی‌خبریم

... عاشقان از زن و فرزند گریزان شدند، و از خانه و بستان بیزار گشتند، و از نام‌وننگ فارغ آمدند... و ایشان را رباط معمور و رباط کهنه، و جامهٔ نو و جامهٔ کهنه، یکسان باشد؛ از جهتِ آن که از جای و جامه بی‌خبرند؛ بلکه از خود خبر ندارند، از جهتِ آن که گاهی در بَسْط باشند و در نوازش بُوَند؛ از غایت ذوق و فرح، یاد خود و خبر خود و خبر هیچ چیزشان نباشد. و چون در تجلّی جلال بُوَند، در قَبْض باشند و در گدازش؛ و از غایتِ خوف و ترس، یاد خود و خبر هیچ چیزشان نباشد.[۴۲] بزرگی گفته است: عالمی از عشق سخن می‌گویند و همه از عشقْ بی‌خبر![۴۳]

۱۵ ــ **عاشق از مرگ نمی‌هراسد و آن را استقبال و طلب می‌کند.** امام فرماید:

مرغ جان در این قفس بی بال و پرافتاد و هرگز
آن که باید این قفس را بشکند، از در نیامد

وعدهٔ دیدار نزدیک است، یاران مژده باد!
روز وصلش می‌رسد، ایّام هجران می‌رود*

... از جمله نشانه‌ها[ی عاشقانِ راستینْ] دوست داشتن مرگ است؛ چرا که راهِ وصول به لقای محبوب می‌باشد؛ و وقتی محبّ بداند که مشاهده و لقاء جز با رفتن به منزلگاه دایمی امکان ندارد و آن هم تنها از راه مرگ میسر است، به ناچار شوق به مرگ در او پیدا می‌شود و سفر از این منزلگاه به سرای محبوب بر او سنگین نباشد.

[خواجهٔ شیراز فرموده است: چشمم آن دم که ز شوق تو نهد سر به لحد / تا دم صبح قیامت، نگران خواهد بود]

و مرگ، کلید رستگاری و دری است که از آن به منزلِ محبوبِ جانها وارد توان گشت و خداوند، دوست داشتن و آرزو نمودنش را نشانهٔ محبّت و ولایت خود قرار داده و شرط درستی ادّعای محبّت خوانده است... و نشانهٔ مرگ‌دوستی در انسان، دوری گزیدن از وسایل دنیوی و روگردانی از انس گرفتن با مردمان و نفرت از شهوتها و بی اعتنایی به رسمهایی چون انس با اهل زمانه و رفتن به پیش حکّام و سلاطین است و

---

* تاریخ سرایش این شعر، اسفندماه ۱۳۶۷ یعنی حدود سه ماه پیش از رحلت حضرت امام (س) است

همچنین همعنان‌نشدن با کمسالان و جوانان و درپی همنشینی آنان و دیگر افراد خوش گذران و بی کاره نبودن، و دوری از کسانی که دلهاشان کِشتگاهِ دنیا دوستی و لذّت‌جویی در دنیاست؛ چرا که همعنانی چنین کسان، ماندگار شدن در دنیا را پیش انسان شیرین نماید و نسبت به مرگ ایجاد کینه کند.[۴۴] امام در موضعی از «چهل حدیث» فرماید:

... باید دانست که کراهت ما مردن را و خوف ما ناقصان از آن، این است که انسان برحسبِ فطرت خداداد و جِبِلّت اصلی، حبّ بقاء و حیات دارد [و] متنفر است از فنا و ممات. و این متعلّق است به بقاء مطلق و حیاتِ دایمی سرمدی، یعنی بقایی که در آن فناء نباشد و حیاتی که در آن زوال نباشد. بعضی از بزرگان با همین فطرت، اثبات معاد می‌فرمودند... ما چون ایمان به عالم آخرت نداریم و قلوب ما مطمئن به حیات ازلی و بقاء سَرْمَدیِ آن عالم نمی‌باشد، از این جهت علاقه‌مند به این عالَم و گریزان از موت هستیم، به حَسَبِ آن فطرت و جِبِلّت...

امّا خوفِ و کراهتِ متوسّطین... برای آن است که وجههٔ قلب آنها متوجّه به تعمیرِ دنیاست و از تعمیر آخرت غفلت ورزیدند؛ از این جهت میل ندارند از محلّ آبادانِ معمور به جای خراب منتقل شوند...

و امّا حال کُمَّلین و مؤمنینِ مطمئنّین؛ پس آنها که کراهت از موت ندارند، گرچه وحشت و خوف دارند. زیرا که خوف آنها از عظمتِ حق ــ تعالیٰ ــ و جلالتِ آن ذاتِ مقدّس است... بالجمله خوف آنها از امور دیگر است؛ مثل خوفِ ما پابستگان به آمال و آمانی، و دلدادگان به دنیای فانی نیست... دل عاشق در وقت ملاقات می‌تپد و وحشتناک و خائف شود؛ ولی این خوف و وحشت، غیر از خوفهای معمولی است.[۴۵]

عین القضات، در جایی منکرانِ «حیات دیگر» را به مصاف خوانده است؛ خوانندهٔ هشیار و فطن، پیروزی مُقدّر این عاشق صادق را در لابلای کلماتش ــ به عیان ــ می‌بیند:

امّا ای عزیز! هرکه گوید که آدمی، مجرّدِ قالب است و بپوسد و بریزد در گور، و جان را عَرَض خواند و جز عَرَض نداند ــ چنان‌که اعتقادِ بعضی متکلّمان است و گویند که روز قیامتْ خدا باز آفریند، و اِعادَت معدوم از این شیوه دانند ــ این اعتقادْ برابر با کفر باشد. اگر آدمی به مرگ فانی شود، پس مصطفیٰ ــ علیه السّلام ــ به وقتْ چرا

گفت: «بَلِ الرَّفیقُ الْأَعْلیٰ وَ الْعَیْشُ الْأَصْفیٰ وَ الْکَمالُ الْأَوْفیٰ»، و آن که گفت: «اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِیاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النّیرانِ»، و آن که گفت با دختر خویش ــ رضی الله عنها ــ و وی بخندید که: «وَإِنَّکِ أَسْرَعُ لِحاقاً بی»؟ دریغا! چرا بلال حبشی به وقتِ مرگ گفت: «غَداً نَلْقی الْأَحِبَّةَ مُحَمَّداً وحِزْبَهُ»؟ و تمامی این معنی از خدا بشنو: «وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذینَ قُتِلُوا فی سَبیلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ [یُرْزَقُونَ]*». و مصطفیٰ ــ علیه السّلام ــ جای دیگر چرا گفت: «أَلْمُؤْمِنُ حَیٌّ فِی الدّارَیْنِ»، و جای دیگر گفت: «أَوْلِیاءُ اللهِ لا یَمُوتُونَ وَ لٰکِنَّ یُنْقَلُونَ مِنْ دارٍ إِلیٰ دارٍ»؟

این همه بیانِ آن است که اگرچه قالب بمیرد، جانْ زنده و باقی باشد. اگر قالب را به منزل گور برند، جان را به «مَقْعَدِ صِدْقٍ»** رسانند.[۴۶]

*

حسنِ ختام را، فرازی بلند از «مصباح الشّریعة» منسوب به مؤسّس مذهب جعفری، حضرت امام جعفر صادق ــ علیه السّلام ــ نقل می‌کنیم:

وَ فِی الْمَوْتِ نَجاةُ الْمُخْلِصینَ وَ هَلاکُ الْمُجْرِمینَ؛ وَ لِذٰلِکَ اشْتاقَ مَنِ اشْتاقَ إِلَی الْمَوْتِ وَ کَرِهَ مَنْ کَرِهَ.

می‌فرماید که: موتْ باعث نجات مخلصان است از زحمت دنیا، و موجب هلاکت و عذاب گناهکاران است؛ و از این جهت است که زُهّاد و عُبّاد و مخلصینْ مشتاق مو تند و آرزوی موت می‌کنند، و گناهکاران از موت می‌ترسند و از موت کراهت دارند.

قالَ النَّبِیُّ ــ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ ــ مَنْ أَحَبَّ لِقاءَ اللهِ أَحَبَّ اللهُ لِقاءَهُ وَمَنْ کَرِهَ لِقاءَ اللهِ کَرِهَ اللّهُ لِقاءَهُ

حضرت پیغمبر ــ صلّی الله علیه و آله ــ می‌فرماید که: هرکه ‹وست می‌دارد لقایِ... پروردگار را، حضرت پروردگار نیز دوست می‌دارد لقای او را... و هرکه کراهت دارد ملاقات... الٰهی را، او نیز ملاقاتِ او را کراهت دارد و از رحمتِ او

* ۳: ۱۶۹ [و مپندارید آنانکه در راه خدا کشته شدند، مردگان اند بل زندگان اند و نزد پروردگارشان متنعّم اند.

** ۵۴: ۵۵

بی نصیب خواهد بود.[۴۷]

۱ ـ «رشف الالحاظ»: ۱۰. ۲ ـ «مصباح»: ۵۲۱ ـ ۵۲۴. ۳ ـ «شرح تعرّف ٤»: ۳. ٤ ـ «مشارب»: ٤٦. ۵ ـ تفصیل این مبحث را در «عبهرالعاشقین» بیابید. مولانا در این جا تا حدّی با شیخ روزبهان همباور است و می‌فرماید:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است
عاقبت ما را بدان شه رهبر است

٦ ـ «سجّادی ق»: ۳۳۵. ۷ ـ «تذکره»: ۷٤۱ (ملحقات). ۸ ـ «انس»: ۲۱۱. ۹ ـ «منطق الطّیر»: ۱۸٦ و ۱۸۷. ۱۰ ـ «لمعات»: ۵۲ ـ ۵۵. ۱۱ ـ همان: ٦۸ و ٦۹. ۱۲ ـ «عارف نمایان»: ۱۱۸ ـ ۱۲۰. ۱۳ ـ «حمد»: ٤۸ و ٤۹. ۱٤ ـ «ره عشق»: ۱۲ ـ ۲٤ و ۲۵. ۱۵ ـ «لمعات»: ۱۰۹ و ۱۲۹. ۱٦ ـ «تمهیدات»: ۲۹۸ و ۲۹۹. ۱۷ ـ همان: ۲۳۸. ۱۸ ـ «سوانح»، فصل ۱، به نقل از «منطق عشق عرفانی»: ۹۳. ۱۹ ـ «لمعات»: ۱۰۱، ۱۰۳ و ۱۰۵. ۲۰ ـ همان: ۷۸ و ۷۹. ۲۱ ـ «عشق و عقل»: ٦۵. ۲۲ ـ همان: ٦۲. ۲۳ ـ «لمعات»: ۱۲۹. ۲٤ ـ «عشق و عقل»: ۸۱. ۲۵ ـ «تذکره»: ۵۹۱. ۲٦ ـ همان: ۷۰۸ و ۷۰۹ (ملحقّات، ذکرِ ابوالحسن خَرَقانی). ۲۷ ـ «عشق و عقل»: ۹۸. ۲۸ ـ «چهل حدیث»: ۱٦۲. ۲۹ ـ «لمعات»: ۸۵. ۳۰ ـ همان: ۱۲۸. ۳۱ ـ «عشق و عقل»: ۷٤. ۳۲ ـ همان: ٦۱. ۳۳ ـ «مشارب»: ٦۵. ۳٤ ـ «تذکره»: ۷٤۱ (ملحقّات، قولِ ابوبکر واسطی). ۳۵ ـ «عشق و عقل»: ٦۲. ۳٦ ـ همان: ٦۳ و ٦٤. ۳۷ ـ «مرصاد»: ۵٤. ۳۸ ـ نَسَفی: ۱۱۵. ۳۹ ـ

«جاودانگی»: ۱۵۱. ٤٠ ــ «عشق و عقل»: ۹۸. ٤١ ــ «منطق الطّیر»: ۳۲۵ و ۳۲٦ (تعلیقات). ٤۲ ــ «نسفی»: ٤٦٦ و ٤٦٧. ٤۳ ــ «انس»: ۲۱۸. ٤٤ ــ «عارف نمایان»: ۹٦ و ۹۷. ٤۵ ــ «چهل حدیث»: ۳۵۸ ــ ۳٦۱. ٤٦ ــ «تمهیدات»: ۱٦۱ و ۱٦۲. ٤۷ ــ «مصباح»: ٤۵۸ و ٤۵۹.

عشوه

ساقی به جام باده، در آن **عشوه** و دلال
آرامشی به جان منِ بی قرار داد

همان کرشمه است؛ التفات را گویند[1] که در قاموس عاشقان،تجلّی جمال است و بعضی به غلط آن را تجلّی جلال نوشته اند.[2] دلال، از تبعات تجلّی جمال است که سالک را به نازش وامی‌دارد؛ نیز ← **دلال**.

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۲۵. ۲ ــ «سجّادی ج»: ٦۵۷.

عقل

← **عشق**، بند ۱۲.

علم

در بَرِ دلشدگانْ **علمْ** حجاب است حجاب
از حجاب آن که برون رفت به حق جاهل بود*

هرچه فرا گرفتم و هرچه ورق زدم
چیزی نبود غیر حجابی پس از حجاب

امام در این ابیات اشارتی دارند به عبارت «أَلْعِلْمُ هُوَ الْحِجابُ الأَکْبَرُ» و خود در

* برای دریافت معنای عرفانی «جاهل» ← **جهل**.

دو موضع از کتاب ارزشمند «آداب الصّلوة» تفسیری بر این جمله دارند:*

... اگر سالک راه حقیقت و مسافر طریق عبودیّت، با قدم سلوک علمی و مرکبِ سیْر فکری این منزل را طی کرد، در حجاب علم واقع شود و به مقام اوّل انسانیّت نایل شود؛ ولکن این حجاب از حُجُب غلیظه است که گفته‌اند: اَلْعِلْمُ هُوَ الْحِجٰابُ الْأَکْبَرُ.[1]

باید دانست که مجرّد علم برهانی و قدم تفکّری در باب توحید فعلی، نتیجهٔ مطلوب ندارد بلکه گاه شود که کثرت اشتغال به علوم برهانیّه سبب ظلمت و کدورت قلب شود و انسان را از مقصد اعلیٰ باز دارد و در این مقام گفته‌اند: اَلْعِلْمُ هُوَ الْحِجٰابُ الْأَکْبَرُ.[2] لاهیجی در همین باب گوید:

شیخ فریدالدّین عطّار ــ قدّس سرّه ــ در «تذکرةالاولیاء» آورده که شافعی فرموده است که در زمان من، علم هیچ کس به علم من نرسید و علم من به علم صوفیان نرسید [کما قال العارف الشّیرازی: «از شافعی مپرسید امثال این مسائل»]. و هم در تذکره نقل می‌فرماید که امام احمد حنبل بسیار پیشِ بِشْر حافی می‌رفت و ارادت تمام به وی داشت. شاگردان امام احمد گفتند که تو امامِ عالَمی و بسیار علمی در احادیث و فقه و اجتهاد داری، و در انواع علوم نظیر نداری؛ چه لایق به حال شماست که هر ساعت در پی این شوریده می‌روی؟! امام احمد جواب داد که آری، همهٔ علوم که شمردید من بهْ از وی می‌دانم؛ فامّا او خدا را بهْ از من می‌شناسد و می‌داند. و چون [امام احمد] پیش بشر حافی رفتی، گفتی که «حَدّثنی عَنْ رَبّی»، مرا از خدای من سخن گو.. و این دو حکایت، که از این هردو ــ شیخ عطّار نقل فرموده: دو گواه عادل اند بر آن که به طریق تصفیه و سلوک، معلوماتِ چند حاصل می‌شود که به طریق عقل و علم ظاهر ادراک آن نمی‌توان کرد.[3]

... هرکس که تمام عمر خود به دانستن لغت و اشتقاق و نحو و صرف و معانی و بیان و آن‌چه تعلّق به الفاظ می‌دارد گذرانید، عمر نازنین خود را به هرزه و بی فایده صرف نمود و مقصود خلقت که معرفت است، حاصل نکرد... و حضرت رسالت ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ از آن استعاذه نموده که: «أَعُوذُ بِکَ مِنْ عِلْمٍ لٰا یَنْفَعُ»... آن علم که

* حضرت امام (س) به کرّات و در مناسبت های مختلف، این دقیقهٔ حیاتی و حسّاس را متذکّر شده‌اند.

میل دنیا دارد هر آینه به حقیقت نه علم است؛ چه ـ علم آن است که وسیلهٔ آشنایی به حق گردد نه آنکه موجب بُعْد از حق باشد. و علمی که میل دنیا داشته باشد و سبب و وسیلهٔ حصول جاه و منصب سازند، صورت علم دارد فامّا معنی علم ندارد و صورت بی جان است.[۴]

حضرت امام خمینی (س) ضمن شرح حدیث بیست و چهارم از «چهل حدیث»، حقّ موضوع را به احسنِ وجوه ادا فرموده‌اند:

... علوم عقلیّه و حقایق اعتقادیّه اگر چنان‌چه تحصیل شود برای خود آنها، و جمع مفاهیم و اصطلاحات و زرق و برق عبارات و تزیین ترکیبات کلمات، و تحویل دادن به عقول ضعیفه برای تحصیل مقامات دنیویّه، آن را «آیات محکمات» نتوان گفت بلکه حجب غلیظه و اوهام واهیه باید نام نهاد؛ زیرا که انسان اگر در کسب علوم مقصدش وصول به حق ـ تعالیٰ ـ و تحقّق به اسماء و صفات و تخلّق به اخلاق الله نباشد، هریک از ادراکاتش دَرَکاتی شود برای او و حجابهای مظلمه‌ای گردد که قلبش را تاریک و چشم بصیرتش را کور کند... گمان نکنند علمایِ مفاهیم و دانشمندانِ اصطلاحات و عبارات، و حافظین کتب و مسفورات [که] اهل علم بالله و ملائکه و یوم الآخر هستند؛ اگر علوم آنها نشانهٔ علامت است چرا در قلوبِ خودِ آنها تأثیرات نورانیّت نکرده، سهل است، بر ظلمات قلوب و مفاسد اخلاق و اعمال آنها افزوده! [پس از نقل روایتی از فرموده‌های امیر مؤمنان ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ منقول از امام باقر(ع) در توصیف علم و علمای راستین، حضرت امام(س) می‌فرمایند:]

اینها را که حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السّلام ـ ذکر فرمودند علامت علما و آثار علم است. پس، اگر کسی دارای علوم رسمیّه شد و از این امور خالی است بداند که حظّی از علم ندارد بل که از اصحاب جهالت و ضلالت است؛ و در عالم دیگر، این مفاهیم و جهالات مرکّبه و قال و قیل‌ها برای او حُجُب ظلمانیّه است و حسرت او در روز قیامتْ اعظم حسرتهاست. پس، میزان در علمْ آن است که آیت و علامت و نشانه باشد و خودی و خودیّت در آن نباشد و انانیّت در محلّ او محو و نابود شود، و نه آنکه باعث نخوت و خودبینی و خودنمایی و تکبّر شود...

چه بسا که انسان در تمام مدّت عمر خود، خوض در براهین و مقدّمات آن کند و برای هریک از معارف الهیّه براهینِ عدیده و ادلّهٔ کثیره ذکر کند و در مقام جدل و

خصومت بر اقران تفوّق کند ولی آن علوم در قلبش هیچ تأثیری نکرده و اطمینانی حاصل نکرده بلکه شک و تردید و شبههٔ او را زیادتر کرده باشد. پس، جمع مفاهیم و اِکثارِ اصطلاحات هیچ فایده [ندارد] بل که قلب را به غیر حق مشغول کند و از آن ذات مقدّس منصرف و غافل نماید.

ای عزیز، علاج، کلّ العلاج، در این است که انسان که می‌خواهد علمش الٰهی باشد وارد هر علمی که شد مجاهده کند و با هر ریاضت و جدّیتی شده قصد خود را تخلیص کند. سرمایهٔ نجات و سرچشمهٔ فیوضات، تخلیص نیّت ونیّت خالص است: «مَنْ أَخْلَصَ للهِ أَرْبَعینَ صَباحاً جَرَتْ یَنابیعُ الْحِکْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلیٰ لِسانِهِ» [هرکس که خود را چهل روز برای خدا خالص گرداند، چشمه‌های حکمت از دل بر زبانش جاری گردد]. اخلاص چهل روزه این است آثار و فوایدش؛ پس، شما که چهل سال یا بیشتر در جمع اصطلاحات و مفاهیم در هر علمی کوشیدید و خود را علّامهٔ در علوم می‌دانید و از جُندالله محسوب می‌کنید، و در قلب خود اثری از حکمت و در لسان خود قطره‌ای از آن نمی‌بینید، بدانید تحصیل و زحمت‌تان با قدم اخلاص نبوده بلکه برای شیطان و هوای نفس کوشش کردید. پس، اکنون که دیدید از این علومْ کیفیت و حالی حاصل نشد، چندی برای تجربه هم باشد به اخلاص نیّت و تصفیهٔ قلب از کدورات و رذایل بپردازید؛ اگر از آن اثری دیدید، آن وقت بیشتر تعقیب کنید. گرچه باب تجربه که پیش آمد درِ اخلاص بسته می‌شود؛ ولی باز شاید روزنه‌ای به آن باز شود و نور آن تو را هدایت کند.[۵]

نیز ← **حجاب، حکمت، کلام، معرفت**

۱ ــ «آداب»: ۱۱. ۲ ــ همان: ۹۳. ۳ ــ «لاهیجی»: ۳۶۷. ۴ ــ همان: ۴۵۶ ــ ۴۶۰. ۵ ــ «چهل حدیث»: ۳۹۲ ــ ۳۹۴.

عَلَّمَ الأَسْماٰء

گر تو آدم‌زاده هستی، علّم الأسما چه شد
قابَ قَوْسینت کجا رفته است، أو أدنیٰ چه شد

قدسیان را نرسد تا که به ما فخر کنند
قصّهٔ علّم الأسما به زبان است هنوز

اشارتی است به این آیه از «قرآن کریم»: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمٰاءَ کُلَّهٰا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰئِکَةِ فَقٰالَ أَنْبِئُونى بِأَسْمٰاءِ هٰؤُلٰاءِ إِنْ کُنْتُمْ صٰادِقینَ» * [و (خداوند) همهٔ اسماء را به آدم تعلیم فرمود سپس بر ملائکه (حقایق آن اسماء را) عرضه کرد و فرمود: اگر شما صادقید (در دعوی خود بر قابل نبودن آدم) اسماء اینان را خبر دهید].

بخشی از داستان خلقت آدم(ع). تفسیر آیهٔ مبارکه را با اندکی تلخیص از ترجمهٔ تفسیر «المیزان» نقل می‌کنیم؛ پیش از آنکه تفسیر آیه را بیاوریم این نکته را یادآور می‌شویم که هرگاه تعبیر فوق در شعر بیاید، اشارت دارد به فضیلت آدمیان بر سایر موجودات. علّامهٔ طباطبائی می‌نویسد:

تعبیری که در آیه به کار رفته مُشْعِر بر این است که اسماء یا مسّماهای اسمائی که خدا به آدم تعلیم کرد، یک سلسله موجودات زنده و صاحب شعور بودند که در پشت پردهٔ غیب از نظرها مستور بودند (زیرا ضمیر «هم»، معمولاً به جمع عاقل برمی‌گردد) و البتّه اطّلاع آدم بر اسماء آنها مانند اطّلاع ما از نامهای مختلف اشیای مختلف نبوده است و الّا فرشتگان هم پس از آن که آدم آنها را شرح داد، مثل او می‌شدند و تفاوتی میان آنها و آدم باقی نمی‌ماند...

علمی را که فرشتگان پس از خبر دادن آدم ازاسماءپیدا کردند با آن علمی که خدا به آدم آموخته بود تفاوت داشت زیرا قسمت اوّل برای فرشتگان قابل درک بود ولی قدرت فراگرفتن قسمت دوّم را نداشتند؛ و شایستگی آدم برای مقام خلافت از لحاظ همان حقیقت علم به اسماء بود نه خبر دادن از آن.

روشن شد که منظور از علم به اسماء تنها نامهای یک عدّه از موجودات، یعنی آن نام و لفظی که در لغت دارند، نبوده بلکه عملی بوده است توأم با کشف حقیقت و وجود آنها... یعنی مسمّاهای آن اسم ها حقایق خارجی و موجودات مخصوصی بوده‌اند که در پشت پردهٔ غیب، غیب آسمان و زمین، مخفی بوده و علم به آنها برای یک موجود زمینی مانند آدم امکان داشته است؛ از این گذشته، این علم در احراز مقام خلیفة اللّهی نیز دخالت داشته است.

---

* ۳۱:۲

[پس] آنهایی را که خدا بر فرشتگان عرضه داشت، موجودات عالی و ناپیدایی هستند که نزد خداوند قرار دارند و هر اسمی را در این جهان خداوند به برکت آنها ایجاد کرده و آنچه در زمین و آسمان‌هاست، از پرتو نور آنها می‌باشد.[1]

۱ــ «المیزان ۱»: ۱۴۹ ــ ۱۵۱.

عنقا

برون رفتند از خود تا که دریابند دلبر را
تو در کنج قفس منزلگه عنقا نمی‌دانی

همان «سیمرغ» است که به اصطلاح اهل عرفان، معرفت کُنْهِ ذات حق ــ تعالیٰ ــ است و حکما نیز متفّق‌اند در اینکه معرفتِ کنه ذات واجب، ممکن نیست.[1]

عنقا [را] بر هر مرتبهٔ کلیّهٔ غیبتیه که نسبت به مادونِ خودْ اصل و حقیقت باشد، اطلاق نمایند و کوه قاف بر این تقدیر، ادنیٰ باشد و عالم صورت باشد که سیمرغِ معنی در آن‌جایْ منزوی است... ولی شاید که سیمرغ، بقاء باالله باشد و کوه قاف، فناء ذاتی.[2] ضمناً [عنقا] ــ در استعمال ادبی ــ کنایه از محالات است و چیزی که فکر بدان نرسد.[3] شیخ روزبهان، گاه آن را کنایه از روح، گاه کنایه از پیامبر اکرم (ص)، و ترکیبِ «سیمرغِ ازل» را کنایه از عقل مجرّد و فیض مقدّس دانسته است.[4]

در «منطق الطّیرِ» عطّار، سیمرغْ حقیقت کاملهٔ جهان است که مرغانِ خواستار او، پس از طیِّ مراحل سلوک و گذشتن از عَقَبات و کریوه‌های مُهلِک کوهِ قاف (جایگاهِ سیمرغ) خود را به او می‌رسانند و خویش را در او فانی می‌بینند. عطّار ــ چون دیگر صوفیان ــ او را منبع فیض و سرچشمهٔ هستی یا وجودِ باری ــ تعالیٰ ــ دانسته است که کاملان جهان ــ مرغانِ بلندپروازِ این دیرِ رند سوز ــ تمام هَمّ خود را صرف شناسایی او می‌نمایند و با همّت مرشدان خویش می‌کوشند که پس از طیّ مراحلِ سلوک و گذشتن از مَخاوِف و مهالکِ راهِ جان، چون قطره‌ای که در پهنای دریا محو می‌شود، خود را به این مرغ بی نهایت برسانند و در اقیانوسِ عنایات او محو و فانی شوند.[5]

۱ــ «دارابی»: ٤٤. ۲ــ «مرآت»: ۲۱٦ (با

تصرّف). ۳ ــ «برهان قاطع»: ذیل «سیمرغ». ٤ ــ «سجّادی ج»: ٤٩١. ۵ ــ «منطق الطّیر»: ۳۱۵ (تعلیقات، با تصرّف و تلخیص).

عوالم کُلّیه

فاطی که طریق ملکوتی سپرد
خواهد ز مقام جبروتی گذرد

نابینایی است کو ز چاه ناسوت
بی راهنما به سوی لاهوت رود

عوالم کلیّه پنج است:

اوّل ــ **عالم ذات**، که آن را **لاهوت** و هویّت غیبیّه و غیبت مجهول و غیب الغیوب و عین الجمع و حقیقة الحقایق و مقام «أوْ أدْنیٰ» و غایة الغایات و نهایة النّهایات و احدیّت گویند.

دویّم ــ **عالم صفات**، که **جبروت** و برزخ البرازخ و برزخیّت اولیٰ و مجمع البحرین و «قابَ قَوْسَیْن» و محیط الاعیان و واحدیّت و عماء می‌خوانند.

سیّم ــ **عالم ملکوت**، که عالم ارواح و عالم افعال و عالم امر و عالم ربوبیّت و عالم غیب و باطن می‌خوانند.

چهارم ــ **عالم مُلک**، که عالم **شهادت** و عالم ظاهر و عالم آثار و خلق و محسوس گفته اند.

پنجم ــ **عالم ناسوت**، که کون جامع و علّت غائیّه و آخر التّنزّلات و مَجْلی الکّل نامیده‌اند. و از این پنج عوالم، سه عالم اوّل داخل **غیب** اند زیرا که از ادراک حواس بیرون اند و دو عالم آخر داخل **شهادت** اند چو محسوس به حواسّ اند.[۱]

نیز ← **جبروت، لاهوت، ملکوت، ناسوت**

۱ ــ «لاهیجی»: ۱۳۲.

عیش

ماه رخسار فروزنده‌ات ای مایهٔ عیش
بی نیازم ــ به خدا ــ از خور و از ماه نمود

دوامِ حضورِ دل است با حقّ و فراغتِ تمام از غیرِ او.[۱] و به تعبیری دیگر، دوام حضورِ دل را گویند به مطالعهٔ جمالِ مطلوب، بی مزاحمت افکار و خواطر متفرّقه.[۲]

عیش، کنایت از لذّت انس است با حقّ و شعور و آگاهی آن در لذّت. سهل [بن عبدالله تستری] گوید: اَلْعَیْشُ عَلیٰ اَرْبَعَةِ اَوْجهٍ: عَیْشُ الْمَلائِکَةِ فِی الطّاعَةِ، وَ عَیْشُ الْاَنْبیاءِ فِی الْعِلْمِ وَ اِنْتِظارِ الْوَحْیِ، وَعَیْشُ الصِّدّیقینَ فِی الْاَقْدارِ، وَعَیْشُ سایِرِ النّاسِ ــ عالِماً کانَ اَوْ جاهِلاً، زاهِداً اَوْ عابِداً ــ فِی الْاَکْلِ وَ الشُّرْبِ[۳] [عیش بر چهار وجه است: عیش ملائکه در طاعت است، و عیش پیامبران در علم و انتظار وحی است، و عیش صدّیقین در رضا به مقدّرات است، و عیش سایر مردم ــ دانا یا نادان، زاهد یا عابد ــ در خوردن و آشامیدن].

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۰۰. ۲ ــ «مرآت»: ۲۱۷. ۳ ــ «سجّادی ق»: ۳۴۷، به نقل از «طبقات الصوفیّه»: ۲۱.

غزلخوان

پادشاها! کار اسلام است و اسلامی پریشان
در چنین عیدی که باید هرکسی باشد غزلخوان*

کسی که پیاپی سرود خواند. کنایه از مطرب است.[۱] در موسیقی قدیم، «غزل» یک قسمت از چهار قسمت نوبت مرتّب یعنی تألیف کامل است و آن چهار قسمت «قول» است و «غزل» و «ترانه» و «فروداشت»[۲] یا «فرود». حافظ هرجا تعبیر غزلسرا، غزل‌پرداز، غزل‌ساز و غزلخوان دارد، منظورش این معنا از غزل است.

* بیتی از مسمّط معروف امام(س)، خطاب به ولیّ عصر(عج).

۱ ــ «دهخدا»: ذیل «غزلخوان» (با تلخیص). ۲ ــ «آنندراج»: ذیل «غزل» (با اندکی تصرّف و تلخیص).

غم

غم دلدار فکنده است به جانم شرری
که به جان آمدم و شهرهٔ بازار شدم

ــــــ

گر دور کنی یا بپذیری ما را
در کوی غم تو پایداریم همه

«رشف الالحاظ»، و بعضی دیگر غم را بند اهتمام طلب معشوق[1] تعبیر کرده و «مرآت عشّاق» اهتمام تمام عاشق را در طلبِ حضور و مواصلت معشوق، غم نام داده است. سالک در حالِ «غم» ذاکر محبوب است و بدین جهت این حال، مطلوب اوست.[2]

از بِشْرِ حافی نقل است که گفت: اندوه، مُلکی است که چون جایی قرار گرفت، رضا ندهد که هیچ چیز با وی قرار گیرد.[3] از ابوالحسن خرقانی است که: درختِ اندوه بکارید تا باشد به برآید و تو بنشینی ومی‌گریی که عاقبت بدان دولت برسی که گویندت: «چرا می‌گریی؟»[4]

نیز ــــ **عشق** (قول ابوالحسن خرقانی)

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۲٤۷ و «سجّادی ق»: ۳۵۰. ۲ ــ «مرآت»: ۲۱۸ (با تصرّف و تلخیص). ۳ ــ «تذکره»: ۱۳٤. ٤ ــ همان: ۷۰۹ (ملحقّات).

غمزه

مشکلی حل نشد از مدرسه و صحبت شیخ
غمزه‌ای! تا گره از مشکل ما بگشایی

عاکف درگه آن پرده نشینم، شب و روز
تا به یک غمزهٔ او قطره شود دریایی

تجلّی صوری را گویند که سالک را فانی گرداند؛ و به مجرّد تجلّی صوری ــ که بی‌فنا باشد ــ هم اطلاق نمایند.[۱] و نیز غمزه، فیض جذبهٔ باطن است[۲] که در بدایات حال رخ دهد.[۳] و... از رسانیدن راحت بعد از محنت و چشانیدن محبّت در عقب راحت، که موجب خوف و رجاست، به غمزه اشارت کنند؛ چه، غمزه حالتی است که از برهم زدن چشم محبوبان در دلربایی و عشوه‌گری واقع می‌شود و بر هم زدن چشم، عبارت از عدم التفات است که از لوازمِ استغناست و گشادن چشم،اشارت به مردمی و دلنوازی است که از لوازم مستی است.[۴]

۱ ــ «مرآت»: ۲۱۹. ــ «دارابی»: ۱۳۶. ۳ ــ «مرآت»: ۲۱۹ (با تصرّف و تلخیص). ٤ ــ «مشواق»: ۲۷ و ۲۸.

فتح

از فتوحاتم نشد فتحیّ و از مصباح نوری
هرچه خواهم در درون جامهٔ آن دلفریب است

«فتح» در مشرب اهل عرفان و مسلک اصحاب قلوب، عبارت است از گشایش ابواب معارف و عوارف و علوم و مکاشفات از جانب حق، بعد از آنکه آن ابواب بر او مُغْلَق و بسته است. مادامی که انسان در بیتِ مُظْلِم نفس است و بسته به تعلّقات نفسانیّه است، جمیع ابواب معارف و مکاشفات به روی او مغلق است؛ و همین که از این بیت مظلم به قوّت ریاضات و انوار هدایات خارج شد و منازل نفس را طی کرد، فتح باب قلب به روی او شود و معارف در قلب وی ظهور کند و دارای مقام «قلب» گردد. و این فتح را فتح قریب گویند، زیرا که این اوّل فتوحات و اقرب آنها است. و گویند اشاره بدین فتح است قول خدای ــ تعالیٰ: «نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ».* البتّه با یاری و نصر خداوند و نور هدایت و جذبهٔ آن ذات مقدّس، این فتح و سایر فتوحات واقع می‌شود. و

* ۱۳:٦۱

مادامی که سالک در عالم قلب است و رسوم و تعیّنات قلبیّه در او حکمفرماست، باب اسماء و صفات بر او مغلق و منسد است.

و پس از آنکه به تجلّیات اسمائی و صفاتی، رسوم عالم قلب فانی شد و آن تجلّیات، صفات قلب و کمالات آنرا اِفنا نمود فتح مبین رو دهد، و باب اسماء و صفات به روی او مفتوح گردد و رسوم متقدّمهٔ نفسیّه و متأخّرهٔ قلبیّه زایل و فانی شود و در تحت غفّاریت و ستّاریت اسماء مغفور گردد. و گویند اشاره به این فتح است قول خدای ــ تعالیٰ: «إِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبیناً / لِیَغْفِرَ لَکَ اللهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَما تَأَخَّرَ».* ما فتح آشکارای عالم اسماء و صفات را بر تو نمودیم تا در تحت غفّاریت اسماء الٰهیّه، ذنوب نفسیّهٔ متقدّمه و قلبیّهٔ متأخّره مغفور شود. و این، فتح باب «ولایت» است.

و مادامی که سالک در حجاب کَثَرات اسمائی وتعیّنات صفاتی است، ابواب تجلّیات ذاتیّه به روی او مغلق است. و چون تجلّیات ذاتیّهٔ احدیّه برای او شود و جمیع رسوم خلقیّه و امریّه را فانی نماید وعبد را مستغرق درعین جمع نماید، فتح مطلق شود و ذنب مطلق مغفور گردد؛ و با تجلّی احدی، ذنب ذاتی ــ که مبدأ همهٔ ذنوب است ــ سَتْر شود: «وُجُودُکَ ذَنْبٌ لا یُقاسُ بِهِ ذَنْبٌ». و گویند اشاره به این فتح است قول خدای ــ تعالیٰ: «إِذا جاءَ نَصْرُاللهِ والْفَتْحُ».**

پس با فتح قریب، ابواب معارف قلبیّه مفتوح شود و ذنوب نفسیّه مغفور گردد؛ و با فتح مبین، ابواب ولایت و تجلّیات الٰهیّه مفتوح گردد، و بقایای ذنوب نفسیّه متقدّمه و ذنوب قلبیّهٔ متأخّره آمرزیده شود؛ و با فتح مطلق، فتح تجلّیات ذاتیّهٔ احدیّه گردد و ذنب مطلق ذاتی مغفور شود. و باید دانست که فتح قریب و فتح مبین عام است نسبت به اولیا و انبیا و اهل معارف. و امّا فتح مطلق از مقامات خاصّهٔ ختمیه است؛ و اگر برای کسی حاصل شود، بالتّبعیه و به شفاعت آن بزرگوار واقع می‌شود.[1]

دارندهٔ مرتبهٔ فتح قریب، صاحب مقام «ولایت عامّه» در بدایت سلوک است که به ایمان یقینی وَهَبی مجرد از برهان رسیده است و گو اینکه در لطیفهٔ «قلب» محظوظ است امّا سیرش منتهی به لطیفهٔ «روح» می‌شود. دارندهٔ مرتبهٔ فتح مبین به لطیفهٔ «سرّ» یا «روح» محظوظ است که منتهی می‌شود به نهایت مقام «قابَ قَوْسَیْن» و بدایت مقام «أَوْ أَدْنیٰ»، و صاحب مقام «ولایت عامّه» است در اواسطِ نزدیک به نهایت سلوک. دارندهٔ

* ۴۸:۱ و ۲ ** ۱۱۰:۱

مقام فتح مبین صاحب «ولایت خاصّه» ـــ که اختصاص به حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء طاهرین او(ع) دارد ـــ است و بر جمیع تعیّنات وجود، ریاست کلیّه و تامّه دارد.[۲]

۱ ـــ «چهل حدیث»: ۳٤۱ و ۳٤۲. ۲ ـــ «آشتیانی»: ۹۰۲ ـــ ۹۰٤ (با عذر تقصیر به محضر استاد به جهت تلخیص و تصرّف ناگزیر جزیی در افاضات عرشی ایشان که لله درّ قائله).

فتوا

عاشق روی تو حسرت زده اندر طلب است
سر نهادن به سر کوی تو فتوای من است

فتویٰ، پاسخ سؤالی است دربارهٔ حکم شرعیِ امری که واقع شده است یا ممکن است واقع شود. پاسخ ـــ که متضمّن حکم شرعی است ـــ «فتویٰ» و عمل فتویٰ دهنده «اِفْتاء»، شخص فتویٰ دهنده «مُفتی»، و شخص سؤال کننده «مُسْتَفْتی» [و عمل او «استفتاء»] خوانده می‌شود. شرایط افتاء، همان اجتهاد مطلق است [در برابر اجتهاد تجزّی که عبارت از آن است که کسی فقط در موارد خاصّی بتواند اجتهاد کند ـــ و بخصوص در مسایل فردیِ شرعی ـــ و آن مَلَکه‌ای که به وسیلهٔ آن هر حکمی را به هنگام رجوع بتواند استنباط کند، فاقد باشد]. از شرایط حکم استفتاء شده این‌هاست: حکم مزبور از ضروریّات دین اسلام نباشد، مورد فتویٰ باید از احکام شرعیّهٔ فرعیّه باشد، و دیگر این که قبلاً ازمفتی دیگر استفتاء نشده باشد[۱] [که در این مورد، این استثنا اختصاص دارد به استفتاء خاصّ مقلِّد از مرجع تقلید خود و یا مسایلی که احتمال فساد در جمع فتاوی برود].

فتویٰ در بیت فوق به مطایبت آورده شده و به کنایه نشان از تعیین تکلیفی سلوکی دارد.

۱ ـــ «مصاحب»: ذیل «فتویٰ» و «دهخدا»: ذیل همان.

فَجْر

طی شد شب هجر و مطلع فجر نشد
یارا! دل مرده تشنهٔ پاسخ توست

طلوع صبح تجلّی را گویند در هر مظهری که باشد[1].

۱ ــ «مرآت»: ۲۱۹.

فراق

از دستِ فـراقت بـرِ کـی داد بـرم؟
فـریـادرس، از تـوبـه کـه فـریـاد بـرم؟

یعنی جدایی و در اصطلاح، مقام غیبت را گویند که از وحدت محجوب باشد[1] و در کلامی موجز، غیبت از مقام وحدت.[2] مرآت می‌نویسد: فراق، بعد و هجران نفس را گویند از حریم وحدت ذاتیّه و هویّت غیبیّه.[3]

ذوالنّون مصری گفته است: بدان که خوف آتش در جنب خوف فراق، به منزلت یک قطره آب است که در دریای اعظم اندازند و من نمی‌دانم چیزی دلْ گیرنده‌تر از خوف فراق[4]. و مولای متقیان ــ علیه السّلام ــ (در دعای کمیل) فرمود: « فَهَبْنی یٰا اِلٰهی وَ سَیّدی وَ مَوْلٰای وَ رَبّی صَبَرْتُ عَلیٰ عَذٰابِکَ، فَکَیْفَ أَصْبِرُ عَلیٰ فِراٰقِکَ؟» [خدای من، گیرم که بر عذاب تو صبر کردم، چه گونه بر فراقت تاب آورم؟]

نیز ــ هجر ــ هجران

۱ ــ «سجّادی‌ق»: ۳۶۰. ۲ ــ «عراقی»: ۶۲ (با اندکی تصرّف). ۳ ــ «مرآت»: ۲۱۹. ٤ ــ «تذکره»: ۱۵۰.

فرزانه

از دیـدۀ عـاشقـان، نـهـان کـی بـودی؟
فـرزانـۀ مـن! جـدا ز جـان کـی بـودی؟

سالک و عارفی را گویند که در طریق تجرید و تفرید، ظاهراً و باطناً، سرآمدِ رهروان باشد؛[1] مقامِ ولیّ خدا.

به نظر می‌آید حضرت امام(س) در بیت فوق، خطابشان به ولیّ الله الاعظم، امام عصر ــ عَجّلَ الله تعالیٰ فرجه الشّریف ــ است.

۱ ــ «مرآت»: ۲۲۰

فرشته ــ مَلَک

جامی بنوش و بر در میخانه شاد باش
در یاد آن فرشته که توفیق داد باش

ــــــ

گر لطف کنی، پر بگشایم چو مَلَک
آمادهٔ پابوس شهِ طوس شوم

عبارت از موجودی لطیف و فعّال است که طبقات و افراد آن در سراسر عالم وجود منتشرند و هریک در تدبیر این عالم و سایر عوالم، به امر الٰهی، وظیفه ای را بر عهده دارند.[1] حضرت امام (س) می‌فرمایند:

... اینکه [پیامبر اکرم ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ] فرمود «فرشتگان، خدمتگزاران ما و خدمتگزاران دوستان ما هستند»، گواه است... که عالم با همهٔ اجزا و جزییاتش و نیروهایی که در عالم است، چه نیروهای علمی و چه نیروهای عملی، چه کارفرما و چه کارگر، همگی در اختیار ولیّ کامل است. پس بعضی از فرشتگان، مانند جبرئیل و همردیف هایش، از نیروهای علمی و کارفرما هستند و بعضی از فرشتگان در ردیف قوای عملی و نیروی کارگر هستند، مانند حضرت عزرائیل و همردیف هایش و مانند فرشتگان آسمانی و زمینی که تدبیر امور را بر عهده دارند. و خدمتگزاری فرشتگان برای دوستان آن بزرگواران نیز با تصرّف آنان است؛ مانند آنکه اگر جزیی از انسان در خدمت جزء دیگر قرار می‌گیرد، این خدمت با تصرّف نفس انجام می‌گیرد.[2]

به نظر یکی از استادان، معلوم نیست که منظور از «فرشته» در بیت اوّل، همان معنای معروف و مصطلح باشد بلکه مقصودْ حقیقتی است که به فرشته تشبیه شده؛ چنانکه در قرآن کریم نیز در وصف و تشبیه حضرت یوسف (ع) از قول زنان مصر آمده است: «إِنْ هٰذٰا إِلّٰا مَلَکٌ کَرِیمٌ».* برای تحقیق در مفادّ بیت اول ← توفیق

۱ ــ «قصص»: ۳۸۸. ۲ ــ «مصباح الهدایه»: ۱۷۹ و ۱۸۰. علاقه‌مندان این بحث ص ٤١٤ و ٤١٥ «چهل حدیث» را حتماً ملاحظه نمایند.

* ۱۲:۳۱.

فطرت

فاطی که به نور **فطرت** آراسته است
از قید حجاب عقل پیراسته است

حضرت امام خمینی (س) در «چهل حدیث» ضمن شرح حدیث یازدهم بحثی مستوفیٰ و مفصّل پیرامون مفهوم «فطرت» دارند که اهمّ آن را نقل می‌کنیم:

اهل لغت و تفسیر گویند فطر[ت] به معنای خلقت است. و توانند بود که این مأخوذ باشد از فِطْرِه به معنای شقّ و پاره نمودن؛ زیرا که خلقت، گویی پاره نمودن پردهٔ عدم و حجاب غیبت است...

بدان که مقصود از «فطرت الله» که خدای ــ تعالیٰ ــ مردم را بر آن مفطور فرموده، حالت و هیأتی است که خلق را بر آن قرار داده که از لوازم وجود آنها و از چیزهایی است که در اصل خلقت، خمیرهٔ آنها بر آن مخمّر شده است؛ و فطرتهای الٰهی ــ چنانچه پس از این معلوم شود ــ از الطافی است که خدای ــ تعالیٰ ــ به آن اختصاص داده بنی الانسان را از بین جمیع مخلوقات، و دیگر موجودات یا اصلاً دارای این گونه فطرتهایی که ذکر می‌شود، نیستند یا ناقص اند و حظّ کمی از آن دارند...

پس باید دانست که از فطرتهای الٰهی، یکی بر اصل وجود مبدأ ــ تعالیٰ و تقدّس ــ است، و دیگر فطرت بر توحید است، و دیگر فطرت بر استجماع آن ذات مقدّس است جمیع کمالات را، و دیگر فطرت بر یوم معاد و روز رستخیز است، و دیگر فطرت بر نبوّت است، و دیگر فطرت بر وجود ملائکه و روحانییّن و انزال کتب و اعلام طرق هدایت است؛ که بعضی از اینها که ذکر شد، از احکام فطرت و برخی دیگر از لوازم فطرت است. و ایمان به خدای ــ تعالیٰ ــ و ملائکه و کتب و رسل و یوم قیامت، دین قیّم مستقیم حقّ است در تمام دورهٔ زندگانی عائلهٔ سلسلهٔ بشر...

پس این **نور فطرت**، ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسلهٔ بشر، از قاره‌نشینانِ اقصیٰ بلاد آفریقا تا اهل ممالک متمدّنهٔ عالم، و از طبیعیّن و مادیّین گرفته تا اهل ملل و نحل، بالفطره شَطْرِ قلوبشان متوجّه به کمالی است که نقصی ندارد؛ و عاشق جمال و کمالی هستند که عیب ندارد، و علمی که جهل در او نباشد، و قدرت و سلطنتی که عجز همراه آن نباشد، حیاتی که موت نداشته باشد و بالاخره کمال

مطلق،معشوق همه است. تمام موجودات و عائلهٔ بشری، با زبان فصیح، یکدل و یکجهت گویند: ما عاشق کمالِ مطلق هستیم، ما حبّ به جمال و جلال مطلق داریم، ما طالب قدرت مطلقه و علم مطلق هستیم[1].

حضرت امام(س) سالها پس از نگارش «اربعین»، در نامه‌ای عرفانی خطاب به یکی از نزدیکانشان، بار دیگر از فطرت بدینگونه سخن می‌گویند:

ما نیز اکنون به عرفان فطری انسانها نظر می‌اندازیم و گوییم در فطرت و خلقت، انسان امکان ندارد به غیر کمال مطلق توجّه کند و دل ببندد، همهٔ جانها و دلها به سوی اویند و جز او نجویند و نخواهند جُست و ثناخوان اویند و ثنای دیگری نتوانند کرد، ثنای هرچیز ثنای اوست، گرچه ثناگو ــ تا در حجاب است ــ گمان کند ثنای دیگری می‌گوید؛ در تحلیلی عقلی ــ که خود حجابی است ــ نیز چنین باشد.

آنکه کمال هرچه باشد می‌طلبد، عشق به کمال مطلق دارد نه کمال ناقص. هر کمالِ ناقص محدود به عدم است و فطرت از عدم تنفّر دارد. طالب علم، طلب علم مطلق می‌کند و عشق به علم مطلق دارد و همچنین طالب قدرت و طالبِ هر کمال. به فطرت، انسانْ عاشق کمال مطلق است و در کمالهای ناقص آنچه می‌خواهد کمالِ آن است نه نقص، که فطرت از آن منزجر است. و حجابهای ظلمانی و نورانی است که انسان را به اشتباه می‌اندازد؛ شاعران و مدیحه‌سرایان گمان می‌کنند مدح فلان امیر قدرتمند یا فلان فقیه دانشمند را می‌کنند؛ آنان مدح و ثنای قدرت و علم را می‌کنند نه به‌طور محدود، گرچه گمان کنند محدود است. و این فطرت، امکان تبدیل و تغییر ندارد: «لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ الله، ذٰلِکَ الدّینُ الْقَیِّمُ».* و تا انسان در حجاب خود است و به خود سرگرم است و خَرْقِ حُجُب ــ حتّی حُجُبِ نوری ــ را نکرده فطرتش محجوب است و خروج از این منزل، علاوه بر مجاهدات، محتاج است به هدایت حق ــ تعالٰی.[2]

۱ ــ «چهل حدیث»: ۱۷۹ ــ ۱۸٤. ۲ ــ «ره عشق»: ۱۱ ــ ۱۲ و ۲٤ ــ ۲۵.

فقر ــ فقیر

کشکول فقر شد سبب افتخار ما
ای یار دلفریب! بیفزای افتخار

* ۳۰: ۳۰.

فـخـر اسـت بـرای مـن فـقـیـر تـو شـدن
از خـویش گسسـتـن و اسـیـر تـو شـدن

خُلُوّ کلّی را گویند[1] و عدم اختیار است که علم و عمل از او [= سالک] مسلوب شده باشد.[2]

فقر، اصلی است بزرگ و اصل مذهب این طایفه [= عرفا] فقر است و حقیقت فقر، نیازمندی است و بنده جز نیازمند نباشد... غنیّ به حقیقت، حق است و فقرْ صفت خلق است به حقیقت. و خدا گفت: «یٰا اَیُّهَا اَلنّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ[3]»* [ای مردم! شما نیازمندانید به خداوند؛ و خداوند، خود بی نیاز ستوده است.]

و گویند فقر عبارت از فناء فی الله است و اتّحاد قطره با دریا؛ و این، نهایت سیر و مرتبت کاملان است.[4] فقر با این تعبیر، مرادف «فنا» است که وادی هفتم از هفت وادی «منطق الطّیر» است با عنوان «وادی فقر و فنا»:

بـعـد از این وادیّ فـقـر است و فـنـا — کـی بود اینـجا سخـن گـفـتـن روا
عـیـنِ وادیّ فـرامـوشـی بـود — لـنـگـی و کـرّیّ و بـیـهـوشـی بـود
صـد هـزاران سـایـهٔ جـاویـدْ تـو — گـم شده بـیـنـی ز یـک خـورشیـدْ تـو
بحر کلّی چون به جنبش کرد رای — نقشـهـا بر بحر کـی مـانـد بـجـای؟
هردو عـالـم نـقش آن دریـاست بس — هرک گـوید نیست این سـوداست بس[5]

در هردو بیت شاهد ـ در صدر این مقال ـ حضرت امام خمینی (س) نظر داشته‌اند به حدیثی شریف منقول از پیامبر اکرم ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ که: «اَلْفَقْرُ فَخْری».[6] نیاز به حق و بی نیازی از خلق، چکیدهٔ آن لطیفه‌ای است که به مناسبت حدیث پیامبر خاتم (ص) به «فقر محمّدی» موسوم است. فقیر در واقع کسی است که نیازمندی به حق را در جان خویش شهود کند[7] و ذلّت سؤال را تنها در آستانهٔ حق تحمّل کند.[8] از این روست که عارف بزرگوار خواجه عبدالله انصاری فرمود: فقر، کبریت احمر است و کیمیای اخضر و آن، به کسب به دست نیاید.[9] در حدیثی دیگر که ابن‌عبّاس روایت کرده، آمده است:

---

* ۱۵:۳۵

«جاءَ رَجُلٌ إلَی النَّبیِّ (ص)، قالَ: یا رَسُولَ الله! مَا الْفَقْرُ؟ قالَ: خِزانَةٌ مِنْ خَزائِنِ الله. ثُمَّ سَأَلَهُ ثانِیاً: مَا الْفَقْرُ؟ قالَ: کَرامَةٌ مِنْ کَراماتِ الله. ثُمَّ سَأَلَهُ ثالِثاً: مَا الْفَقْرُ؟ قالَ: اَلشَّیْءُ الَّذی لا یُعْطیهِ الله إلاّ نَبِیّاً مُرْسَلاً، أوْ مُؤْمِناً کَریماً عَلَی الله ـــ تَعالیٰ.[۱۰] روزی مردی درآمد و رسول (ص) را پرسید که: فقر چیست؟ رسول (ص) گفت: گنجی است از گنجهای خدای ـــ عزّ و جلّ. بار دیگر پرسید که: فقر چیست؟ گفت: کرامتی است از کرامتهای خدای ـــ عزّ و جلّ. بار سه دیگر پرسید که: یا رسول الله! فقر چیست؟ رسول (ص) گفت: عطایی است که خدای ـــ عزّ و جلّ ـــ آن را فرا هرکسی ندهد، الاّ فرا نبیّی مرسل، یا فرامؤمنی که بر خدای ـــ عزّ و جلّ ـــ گرامی باشد.»[۱۱] شیخ جام در «انس التّائبین»، پس از ذکر حدیث فوق، می‌نویسد:

... درویشی پیشهٔ رسول (ص) است چنان که گفت: «لِکُلِّ نَبِیٍّ حِرْفَةٌ، وَ حِرْفَتی إثْنانِ: اَلْفَقْرُ وَ الْجِهادُ؛ فَمَنْ أَحَبَّ کلیهما فَقَدْ أَحَبَّنی، وَمَنْ أَبْغَضَ کلیهما فَقَدْ أَبْغَضَنی... گفت: هر پیغمبری را پیشه‌ای است و پیشهٔ من درویشی کردن است و جهاد کردن؛ هرکه این دو را دوست دارد مرا دوست داشته باشد، و هرکه این هردو را دشمن دارد مرا دشمن داشته باشد.[۱۲] مولانا در «دیوان کبیر» گوید:

اَلْجَوْهَرُ فَقْرٌ وَسِوَی الْفَقْرِ عَرَض　　وَ الْفَقْرُ شِفاءٌ وَسِوَی الْفَقْرِ مَرَض
اَلْعالَمُ کُلُّهُ خِداعٌ وَغُرُور　　وَالْفَقْرُ مِنَ الْعالَمِ سِرٌّ وَغَرَض[۱۳]

[جوهر، فقر و جز آن، عَرَض است؛ فقر درمان است و غیر آن بیماری / جهان بتمامی مکر و فریبی بیش نیست؛ و حکمت آفرینش و مقصود غایی آن، فقر است.[۱۴]]

۱ ـــ «رشف الالحاظ»: ۲۶۰. ۲ ـــ «دارابی»: ۱۴۱ و «سجّادی ق»: ۳۶۶. ۳ ـــ «شرح تعرف ۳»: ۱۱۸. ٤ ـــ «سجّادی ق»: ۳۶۳. ۵ ـــ «منطق الطّیر»: ۲۱۹ و ۲۲۰. در بعضی نسخ به جای «دریاست» و «سوداست»، «دریات» و «سودات» آمده که فصیح‌تر و زیباتر می‌نماید. ۶ ـــ «احادیث مثنوی»: ۲۳، «مرصادالعباد»: ۱۵۵ و «خرّمشاهی»: ۲٦٤ و ۲٦۵. شاید اصل حدیث،

همان باشد که صاحب «مستدرک» از مرحوم سیّد حیدر آملی نقل کرده و بدین عبارت ختم شده: «والفقر فخری و به افتخر علی سائرالانبیاء و المرسلین». ۷ــ از افاضات استاد الهی مرحوم وجدانی. ۸ــ «سجّادی ق»: ۳٦۳ (با اندکی تصرّف). ۹ــ «رسائل»: ۱۳۸. ۱۰ــ «المواعظ العددّیه»: ٦۲. ۱۱ــ «انس»: ۱۹۲ و ۱۹۳. ۱۲ ــ همان: ۱۹۳ و ۱۹٤. ۱۳ــ «دیوان کبیر۸»: ۱۷٦. ۱٤ــ «نفحات»: ۸٦٤ (تعلیقات).

فقه ــ فقیه

در مَدْرَس فقیه بجز قیل وقال نیست
در دادگاه هیچ از او داستان نبود

فقه در لغت، فهم عمیق معنا می‌دهد و نزد فقها و اصولیون علم به احکام شرعی فرعی است از راه ادلّهٔ تفصیلیّه، به استناد کتاب، سنّت، اجماع و عقل. این اصطلاح در صدر اسلام، بیشتر در فهم معنی اصول معتقدات به کار می‌رفته است. علم فقه شامل احکام شرعی اعتقادی نمی‌شود و فقط احکامی را که متعلّق به اعمال شخص است شامل می‌شود.

کسی که متّصف بدان علم است، مجتهد و صاحب فتویٰ و فقیه گویند؛ پس فقیه کسی است که عالم به احکام شرعیّهٔ فرعیّه از طرق و ادلّهٔ آن باشد، چه آنکه بگوییم او را مَلَکه‌ای پیدا شود که تواند احکام شرعیّهٔ فرعیّه را از راه ادلّهٔ آن دریابد یا آن که همهٔ مسایل را دریافته و حاضر الذّهن باشد.[۱]

۱ ــ «معارف ۳»: ٦٦۳ و «مصاحب»: ذیل فقه (با تلخیص و تصرّف).

فکر

تو دعای منی، تو ذکر منی
ذکر و فکر و دعا نمی‌خواهم

فکر، آیینه‌ای است که حسنات و سیّئات سالک را بدو نماید.[۱] و اندیشه کردن در آیات خداست که از او معرفت زاید، و فکر کردن در نعم خداست که از او محبّت زاید، و فکر کردن در وعده‌های خداست که از او رغبت زاید در طاعت، و فکر در وعید و عقاب خداست که از آن ترس از مخالفت زاید.[۲]

یکی از عرفا گوید: فکر، محو شدن در ذکر حق است.[۳] استادالبشر، خواجه نصیرالدّین طوسی (ره) فرماید:

هر چند در معنی تفکّر، وجوه بسیار گفته‌اند خلاصهٔ همهٔ وجوه آن است که تفکّر، سیر باطن انسانی است از مبادی به مقاصد؛ و نظر را همین معنی گفته‌اند در اصطلاح علما. و هیچ کس از مرتبهٔ نقصان به مرتبهٔ کمال نتواند رسید الّا به سیری؛ و به این سبب گفته‌اند [که] اوّلِ واجبات، تفکّر و نظر است... و در حدیث آمده است: «تَفَکُّرُ ساٰعَةٍ خَیْرٌ مِنْ عِباٰدَةِ سَبْعینَ سَنَة.[۴]»

فکر، در مراتب و مراحل گوناگون سلوک، متفاوت است و در نهایات، سالکین راه حق، مرکب فکر را هم بر جای می‌نهند؛ چنان که در شعر فوق، اشاره شده است. در بحث پیرامون «تفکّر» ظرایف و حقایقی است که حضرت امام خمینی (س) پیرامون آن می‌فرمایند:

از برای آن [= فکر] درجات و مراتبی است، و از برای هر مرتبه‌ای نتیجه یا نتایجی است که ما به ذکر بعضی از آن می‌پردازیم:

اوّل تفکّر در حق و اسماء و صفات و کمالات اوست و نتیجهٔ آن، علم به وجودحق و انواع تجلیّات است که از آن به اعیان و مظاهر رخ دهد. واین، افضل مراتب فکر و اعلیٰ مرتبهٔ علوم واتقن مراتب برهان است؛ زیرا که از نظر به ذات علّت و تفکّر در سبب مطلق، علم به او و مسبّبات و معلولات پیدا شود و این نقشهٔ تجلیّات قلوب صدّیقین است، و از این جهت آن را «برهان صدّیقین» گویند. زیرا که صدّیقین از مشاهدهٔ ذات شهودِ اسماء و صفات کنند و در آئینهٔ اسماء، اعیان و مظاهر را شهود نمایند. و اینکه این قسم گوییم برای آن است که اگر صدّیقی بخواهد مشاهدات خود را به صورت برهان درآورد و آن‌چه ذوقاً و شهوداً یافته به قالب الفاظ بریزد، اینچنین شود...

یکی دیگر از درجات تفکّر، فکرت در لطایف صنعت و اِتْقان آن و دقایق خلقت است به قدری که در طاقت بشر است. و نتیجهٔ آن، علم به مبدأ کامل و صانع حکیم

است و این، عکسِ برهانِ صدّیقین است؛ زیرا که مبدأ برهان در آن مقام، حقّ ـ تعالیٰ، عزّ اسمه ـ است و از آن، علم به تجلیّات و مظاهر و آیات حاصل شود؛ و در این مقامْ مبدأ برهان، مخلوقات است و از آنها علم به مبدا و صانع حاصل شود. و این برهان برای عامّه است و آنها را حظّی از برهان صدّیقین نیست...

یکی از درجات تفکّر، فکر در احوال نفس است که از آن نتایج بسیار و معارف بی‌شمار حاصل شود. و ما اکنون نظر به دو نتیجه داریم: یکی علم به یوم معاد و دیگر علم به بعث رسل و اِنزال کتب، یعنی نبوّت عامّه و شرایط حقّه...[5]

۱ ـ «تذکره»: ٤٤ (قول حسن بصری با اندکی تصرّف). ۲ ـ «سجّادی‌ق»: ۳٦٦، به نقل از «طبقات الصّوفیه»: ۲۸. ۳ ـ «دارابی»: ۱٤۱. ٤ ـ «اوصاف»: ۳۳ و ۳٤. ۵ ـ «چهل حدیث»: ۱٦۵، ۱٦۸ و ۱۷۲.

فلسفه ـ فیلسوف

با صوفی و با عارف و درویش به جنگیم
پرخاش گر فلسفه و علم کلامیم

طومار حکیم و فیلسوف و عارف
فریادکنان و پای کوبان بدرم

متّخذ از کلمهٔ یونانی فیلوسوفیا (عشق به حکمت). در تعریفْ علم به حقایق اشیا و روابط آنها با یکدیگر، وفهم ارزشها و مفاهیم، و شناختن نفْس انسان، و کسب بصیرت در تعیین مقاصد او[1] را فلسفه گویند و عالم بدان را فیلسوف.

امام فرماید: موضوع فلسفه مطلق وجود است، از حق ـ تعالیٰ ـ تا آخرین مراتب وجود... اگر فیلسوفی در وجود، به آن طور که هست، نظر کند و بحث نماید نظرش الهی و بحثش عرفانی است.[2]

تعریض حضرت امام(س) به حکیم و فیلسوف و... ورای حق و باطل بودن آنهاست و قصد ایشان در وهلهٔ اوّل، نفی اصالت دادن به انباشت علوم و مغرور شدن

بدانهاست که خود، بزرگ‌ترینِ حجابهاست.

نیز ــ **حکمت**

۱ ــ «مصاحب»، ذیل فلسفه. ۲ ــ «ره عشق»: ۳۴.

فنا

عاشق از شوق به دریای **فنا** غوطه‌ور است
بی‌خبر آنکه به ظلمتکدهٔ ساحل بود

پیوسته خطاب «لَنْ ترانی» شنوی
فانی شو تا خود از تو منفک نکند

عدم شعور سالک به خود و لوازم خودی خویش، نفی صفات بشریّت، نفی خواست و اراده و استهلاک در ارادهٔ حق ــ تعالیٰ ــ و نفی ذات.[۱] کاشانی در «مصباح الهدایه» گوید:

فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله، و بقا عبارت است از بدایت سیر فی الله؛ چه سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیهٔ وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی الله آن‌گاه محقّق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی و ذاتی مطهّر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتّصاف به اوصاف الٰهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقّی کند.[۲] عین‌القضات از حلّاج نقلی دارد که خواندنی است؛ ضمن آنکه در شناخت حلّاج و میزان عبودیّتش نیز میزانی است:

«إذٰا أَرٰادَ اللهُ أَنْ یُوالِیَ عَبْداً مِنْ عِبٰادِهِ فَتَحَ عَلَیْهِ بٰابَ ٱلذِّکر، ثُمَّ فَتَحَ عَلَیْهِ بٰابَ الْقُرْب، ثُمَّ أَجْلَسَهُ عَلیٰ کُرْسِیِّ ٱلتَّوْحیدِ، ثُمَّ رَفَعَ عَنْهُ الْحُجُبَ فَیَرٰاهُ بِالْمُشٰاهَدَةِ، ثُمَّ أَدْخَلَهُ دٰارَ الْفَرْدٰانِیَّةِ، ثُمَّ کَشَفَ عَنْهُ رِدٰاء الْکِبْرِیٰاءِ وَ الْجَمٰالِ، فَإذٰا وَقَعَ بَصَرُهُ عَلَی الْجَمٰالِ بَقِیَ بِلا هُوَ، فَحینَئِذٍ صٰارَ الْعَبْدُ فٰانیاً و بِالْحَقِّ بٰاقِیاً، فَوَقَعَ فی حِفْظِهِ ــ سُبْحٰانَهُ وَ تَعٰالیٰ ــ وَ بَرِیءَ مِنْ دَعٰاوی نَفْسِهِ.»[۳] فتأمّل جیّداً فی هٰذا الکلام العرشیّ الّذی لایُصدر إلّا من أهل التّوحید؛ فلا تقل قول أهل الظّاهر فی منزلته(ره) إن شئت أن تذهب علیٰ منهج السّداد و التّقویٰ.

۱ ــ «کی منش»: ۷۶۱. ۲ ــ «مصباح کاشانی»: ۴۲۶. ۳ ــ «تمهیدات»: ۲۴۷.

قبله

ابروی تو قبلهٔ نمازم باشد
یاد تو گره گشای رازم باشد

ــــ

هر طرف رو کنم تویی قبله
قبله قبله نما نمی‌خواهم

نزد مسلمانان، خانهٔ کعبه برای کسی که بتواند آن را ببیند و جهتِ رو به خانهٔ کعبه برای کسی که از آن دور باشد و نتواند آن را ببیند. در مساجد، جهت قبله با محراب مسجد تعیین می‌شود. قبلهٔ مسلمانان در آغاز بیت المقدّس بود. تغییر قبله از بیت المقدّس به کعبه، در نیمهٔ شعبان ۱۸ ماه (یا ۱۶ ماه) پس از هجرت [به فرمانِ وحی الهی ← سورهٔ بقره (۲): ۱۴۴ و ۱۴۹ و ۱۵۰] اتّفاق افتاد. توجّه به قبله برای هر نمازگزاری واجب است و واجب است که مرده را هنگام احتضار و دفن، روی به قبله کنند و واجب است که هنگام کشتن ذبیحه، آن‌را روی به قبله بکشند.[۱]

نزد عرفا، محلّ توجّه دل را گویند؛ و قبلهٔ حقیقی، وجه حق و جمال مطلق را گویند که توجّه همه ــ بخواه و ناخواه ــ بدوست: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ[۲]».*

شبلی گفت [که] قبله سه اند: قبلهٔ عام، قبلهٔ خاص، قبلهٔ خاصّ خاص. قبلهٔ عام کعبه است، قبلهٔ خاص عرش خداوند است، و قبلهٔ خاصّ خاص دل مریدان و جانِ عارفان است.[۳]

دیگری گفت [که] قبله پنج است: کعبه است که قبلهٔ مؤمنان است؛ و دیگر بیت المقدّس که قبلهٔ پیامبران و امّتان گذشته بوده است؛ و [دیگر] بیتُ الْمَعْمور به آسمان، که آنجا مجمع ملائکه است؛ و چهارم عرش که قبلهٔ دعاست؛ و جوانمردان را قبله، خداست.[۴]

ــــــــ

* ۲:۱۱۵.

۱ ــ «مصاحب»: ذیل قبله (با تلخیص و

تصرّف). ۲ ــ «مرآت»: ۲۲۱. ۳ ــ «کشف الاسرار۱»: ذیل آیهٔ ۱۴۴ سورهٔ بقره. ۴ ــ «تذکره»: ۶۹۸ (قول ابوالحسن خرقانی).

قابَ قَوْسَیْن

گر تو آدم زاده هستی، علّم الأسما چه شد
قاب قوسینت کجا رفته است، أو أدنیٰ چه شد

رسد جانم به فوقِ قابَ قوسین
که خورشید شب تارم تو باشی

مأخوذ از آیهٔ «فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنیٰ». * [پس بود به فاصلهٔ دو کمان یا نزدیک‌تر]. در بیان فاصلهٔ پیامبر اکرم (ص) با جبرئیل به هنگام نزول وحی.

اغلب عرفا چنین تعبیر کرده‌اند: قابَ اشاره به دایرهٔ وجوب و امکانْ و قوسیْن اشاره بدین دو دایره است؛ چون سالک قدم از مقام هستی بیرون نهاد و فانی شد، در وجود حق منطوی گردید و دایرهٔ امکان، قرب یافت به دایرهٔ وجوب، و وجوب و امکان یکی شد[1].

۱ ــ «سجّادی ج»: ۶۳۳ (با اندکی تصرّف).

قُدْس

گر نیایی برم ای پردگی هرجایی
ارزش قدس چوبال مگسی نیست مرا

قدس: عالم مجرّدات، عالم معنا

قدسی: روحانی، فرشته

قدسیان: موجودات عالم مجرّدات[1].

ترکیب های «باغ قدس» و «حضیرة القدس» به معنی بهشت است و گاه به اختصار، قدس را بهشت تعبیر می‌کنند. در بیت فوق، احتمال اخیر قوی‌تر است.

* ۹:۵۳.

۱ ــ «دهخدا»: ذیل همین لغات (با تلخیص).

قَضا وقَدَر

امرش قضا، حکمش قَدَر،حبّش جنان،بغضش سَقَر
خاک رهش زیبد اگر بر طرّه ساید حور عین

قضا در لغت به معنی حُکم، و قَدَر به معنی اندازه، تدبیر، حکم، قسمت و... است.[۱] «قضا و قدر» را در فلسفهٔ اسلامی به دو وجه بیان کرده‌اند: یا از وجه و طریق علم الٰهی یا از طریق وجود.

اگر از وجه علم خداوندی بیان کرده شود، «قضا» علم اِجمالی خداوند است به اشیا و موجودات، و «قَدَر» علم تفصیلی او. چون ذات خداوندْ علّتِ همهٔ اشیاست وهمهٔ اشیا از وجود اوهستی یافته‌اند؛ و از طرف دیگر ثابت شده است که علم به علّت علم به معلول نیز هست، پس علم خداوند به ذات خود (که علّتِ همهٔ موجودات است) علم به همهٔ موجودات (که معلول او هستند) نیز هست، و چون علم از علّت به معلولْ علمِ اجمالی است وعلم به خود معلولْ علم تفصیلی است پس علم خداوند به ذاتِ خودْ علم اجمالی او به اشیاست و این همان «قضا»ست. وعلم او به خود اشیا، پس از ایجاد آن، علم تفصیلی است و این همان «قَدَر» است.

اگر از طریق وجود بیان شود، باید گفت که همچنان که وجود علّت به نحوی شامل وجود معلول نیز هست، معلول اوّل درعالم که واسطهٔ آفرینش اشیاست و ـ با واسطه ـ علّتِ موجودات دیگر است، به نحوی شامل همان موجودات نیز هست. «قضا»ی الٰهی همان معلول اوّل است که به نحواِجمالی مشتمل بر همهٔ موجودات است و «قدر» خودِ موجودات و مخلوقات است، به جزییّات وتفصیل؛ و این معنی را تطبیق کرده‌اند به آیهٔ «وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ، وَما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»* [و نیست هیچ چیز مگر آنکه گنجینه های آن پیش ماست، و ما آن را فقط با اندازهٔ معلوم و معیّن به جهان می‌فرستیم]. آن گنجینه‌ها و خزاین اشیا که پیش خداست، «قضا»ی اوست و آن‌چه به اندازه و مقدار معیّنی به این جهان می‌فرستد، «قَدَر» و «تقدیر» اوست.[۲]

در اصطلاح عرفا، «قضا» عبارت است از حکم کلّی الٰهی در اعیان موجودات بر آن ترتیب که در نفس الامر هستند، از احوال جاریهٔ بر آنها از ازل تا به ابد[۳] و «قَدَر» عبارت است از تفصیل همان احکام کلّی به آن که تخصیص داده شود ایجاد همان اعیان

* ۲۱:۱۵.

به اوقات و زمانهایی که اقتضا می‌کند.[۴]

۱ ــ «دهخدا»: ذیل «قضا» و «قدر» (به اختصار). ۲ ــ «مصاحب»: ذیل «قضا و قدر» (با تصرّف و تلخیص). ۳ ــ «علوم عقلی»: ٤٦٤ (به اختصار). ٤ ــ همان: ٤٦٠ و ٤٦١ (به اختصار)، نقل از «دستورالعلماء» ۳: ٦٠.

قفس

مرغ جان در این قفس بی بال و پر افتادو هرگز
آن که باید این قفس را بشکند، از در نیامد

مرغ دل پر می‌زند تا زین قفس بیرون شود
جان به جان آمد توانش تا دمی مجنون شود

ای مرغ چمن! از این قفس بیرون شو
فردوسْ تو را می‌طلبد، مفتون شو

مراد، تن آدمی و گاه نَفْس امّاره است.[۱] مطلق جهان مادّی را نیز گاهی اراده کرده‌اند. دو بیت اوّل و دوّم، اشتیاق به لقاء‌الله و رستن از قفس تن را بیان می‌کند و بیت سوّم، کلامی بلند است خطاب به تشنگان وادی سلوک که وطن اصلی خویش را از یاد نبرند و اسیر جهان فانی نشوند. قفس در دو بیت اوّل و دوّم به معنی تن است و در بیت سوّم به معنی تن و جهان مادّی ــ توأمان.

نیز ← مرغ

۱ ــ «سجّادی‌ق»: ۳۷۹ (با اندکی تصرّف).

قلندر

ما ریزه‌خوار صحبت رند قلندریم
با غمزه‌ای نواز دلِ پیر جیره‌خوار

با قلندر منشین، گر که نشستی هرگز
حکمت و فلسفه و آیه و اخبار مخواه

عبارت از ذاتی است که از نقوش و اشکال عادتی و آمال بی سعادتی، مجرّد و باصفا گشته باشد و به مرتبهٔ روح ترّقی کرده و از قیود و تکلّفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته.[۱] به درویش لاابالی شوریده احوال که نسبت به پوشاک و آداب و طاعات، بی قید و بنای کار او [برای شکستن بت نفس و به منظور مخالفت با تزویر و ریا] بر تخریب باشد، اطلاق می‌شود.[۲]

در اصطلاح، کسی را گویند که خود را از هردو جهان آزاد کرده باشد:[۳] تجرید از کَوْنَیْن و تفرید از دارَیْن.[۴] قلندر جز صفای دل خود، به هیچ کس و هیچ چیز نیندیشد.[۵] و این، بیانی دیگر از تعریفی است که هدایت در «ریاض العارفین» آورده که قلندر، کنایت از صاحب مقام اطلاق است حتّی از قیود اطلاقیّه[۶]؛ یعنی همان که حافظ در بیتی قلندرانه وصف کرده است:

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلّق پذیرد، آزاد است

نیز ← رند

۱ ــ «خرّمشاهی»: ۳۸۷، به نقل از «برهان قاطع». ۲ ــ «رجایی»: ٤۹۲. ۳ ــ «سجّادی ج»: ٦٤٥. ٤ ــ «سجّادی ق»: ۳۸۲. ۵ ــ «رجایی»: ٤۹۲. ٦ ــ «ریاض»: ٤۱.

قیامت

سر نهم بر قدمش بوسه زنان تا دم مرگ
مست تا صبح قیامت ز سبویش باشم

از اصطلاحات قرآنی ، سوره‌ای بدین نام نیز وجود دارد (سورهٔ ۷۵ با این آغاز: لٰا اُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيٰامَةِ) و به رستاخیز، روزی که کیفر گناهان و پاداش اعمال نیک دهند، اطلاق گردد.

در لسان عرفا، انصراف دل سالک را گویند از صور کثرات وهمی، به شهود

تجلیّات جلالی، در مراتب ظهورات جمالی؛ که از هر مرتبهٔ ظهور، که مایل بطون باشد، قیامتی حادث گردد و لایزال از عالم حوادث قیامتی خالی نباشد و از این جهت فرموده‌اند: «مَنْ ماتَ فَقَدْ قامَ قیامَتُهُ»؛ تا آن که نوبت قیامت از موت اختیاری سالک به قیامت عظمیٰ رسد که آن، بعد از موت اضطراری قایم خواهد بود.[1]

۱ ــ «مرآت»: ۲۲۲.

کافر

خاکی عجب خاک آبروی خلایق
ملجأ بر مسلم و پناه به کافر

در لغت به معنی پوشاننده است، چنان که زارع را کافر گویند چون دانه را زیر خاک می‌کند.* در اصطلاح شرع، کافر کسی است که وجود خدا یا وحدانیّت او یا روز جزا یا رسالت انبیا یا یکی از ضروریّات دین را منکر باشد.[1]

۱ ــ «معارف»: ۱۸۳۶ (با تلخیص).

کرشمه

ساغر بیار و باده بریز و کرشمه کن
کاین غمزه روح‌پرور جان و روان ماست

التفات[1] و تجلّی جمال را گویند. با «عشوه» مترادف است در اصطلاح ــــ **عشوه، دلال.**

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۲۵.

کلام

با صوفی و با عارف و درویش به جنگیم
پرخاش گر فلسفه و علم کلامیم

* «کفّار» در ۵۷: ۲۰ به همین معناست.

کلام، یا علم اصول دین یا علم نظر و استدلال دینی یا علم توحید و صفات، علمی است که با دانستن آن می‌توان عقاید دین اسلام را از روی دلیل به دیگران ثابت کرد و شبهات علیه آن را دفع کرد. بنا به تعریفی دیگر، علم کلام عبارت است ازعلم به احوال مبدأ و معاد طبق قانون و اصول اسلام. در این تعریف، مقصود از مبدأ و احوال آن، خداوند و صفات اوست و علم به آن یعنی علم به وجود خداوند و صفات او و از روی برهانْ منطبق بر عقاید اسلامی، نه علم به ذات خداوند که برای بشر ممکن نیست.[1]

امام در تعریض به متکلّمین می‌فرماید:

... تنزیه متکلّمْ حق ــ تعالیٰ ــ را، خود عین تشبیه است؛ از آن جهت او را در افعال به مخلوق تشبیه کرده است؛ زیرا این مخلوق است که اگر صحّت فعل و ترک از او سلب شود، ناچار اختیار نیز از او گرفته خواهد شد. و خداوند ازاین تشبیه منزّه است و این تقدیسی که متکلّم خدای را می‌کند، عین تنقیص است زیرا لازمهٔ این‌چنین تنزیه و تقدیس آن است که در ذات حق ــ تعالیٰ ــ ترکیب راه یابد و در صفتِ ذاتی او، امکانْ رخنه کند و تعالی الله عن ذلک علوّاً کبیراً[2].

ورای این گونه تعریضات و تقبیحات، مقصد اصلی حضرت امام خمینی (س) از آن‌چه در بیتِ صدرِ این مقال و مانند آن آورده‌اند، تقبیح گرایش به اصطلاح، انباشت بی‌مصرف محفوظات، مباحثات و جدلهای بی‌حاصل و... است. ایشان خود در نامه‌ای خطاب به خانم طباطبائی می‌نویسند:

سرگرمی به علوم، حتّی عرفان و توحید، اگر برای انباشتن اصطلاحات است ــ که هست ــ و برای خودِ این علوم است، سالک را به مقصد نزدیک نمی‌کند که دور می‌کند... خداوند ــ عزّ و جلّ ــ برای بیداری علما آیهٔ شریفهٔ «مَثَلُ ٱلَّذینَ حُمِلّوا ٱلتَّوریٰةَ* » را آورده تا بدانند انباشتن علوم ــ گرچه علم شرایع و توحید باشد ــ از حُجُب نمی‌کاهد، بلکه افزایش دهد و از حُجُبِ صِغارْ او را به حُجُبِ کِبار می‌کشاند. نمی‌گویم ازعلم وعرفان و فلسفه بگریز و با جهلْ عمر بگذران، که این انحراف است، می‌گویم که کوشش و مجاهده کن که انگیزه، الهی و برای دوست باشد و اگر عرضه کنی برای خدا و تربیت بندگان او باشد نه برای ریا و خودنمایی که خدای نخواسته جزء علماء سوء

* ۵:۶۲.

شوی که بوی تعفّن‌شان اهل جهنّم را بیازارد.[۳]

۱ ــ «مصاحب»: ذیل «کلام» (با اندکی تصرّف و تلخیص). ۲ ــ «دعای سحر»: ۲۰۴. ۳ ــ «ره عشق»: ۲۵ ــ ۲٦ و ۳۲ ــ ۳۳.

کَلْب (سگ)

طوطی باغ محبّت نرود کلبهٔ جغد
باز فردوس کجا کلب معلّم باشد

کنایه از نفس امّاره است و این کنایت در ادبیّات عرفانی ما سابقهٔ طولانی دارد. «کلبِ معلّم» یعنی سگ تربیت شده یا دست‌آموز؛ تواند که منظور نفسی باشد که با توغّل در کثافات و قاذورات این جهانی، و اعتیاد به لهو و لعب و اباحیّت، نقش ضلالت گرفته باشد که به هفت دریا نیز مطهّر نشود.

کُنْ

این است آن نور کز مشیّت کُن کرد
عالم آن کو به عالم است منوّر

این اصطلاح که متّخذ از «قرآن کریم» است، عرفانی است و فلاسفهٔ اسلام نیز آن را به کار برده‌اند. مراد از کلمهٔ «کُنْ» امر ابداعی و تکوینی و وجود منبسط است. چنان که گویند به واسطهٔ کلمهٔ «کُن» نوری، تمام موجودات بر سبیل وجود ابداعی ــ دفعتاً واحدةً ــ از ذات حقْ صادر شده‌اند.[۱]

۱ ــ «سجّادی ج»: ٦۷۰، بهْ نقل از «اسفار۱»، سفر سوّم: ۳۰۵.

کِنار

بوس و کنار یار به جانم حیات داد
در هجر او نه بوس نصیب است نی کنار

بـهار آمد، جـوانی را پس از پیـری ز سر گیرم
کـنار یـار بنشیـنم، ز عـمر خـود ثـمر گـیرم

دریافت اسرار محبوب و دوام مراقبت آن را گویند.[1]

نیز ← **بوس** ــ **بوسه**

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۲۴۳ و «دارابی»: ۱۴۱.

کنیسه

مسـجد و صـومعه و بتـکده و دیر و کـنیس
هـرکـجا مـی‌گذری، یـاد دل آرای مـن است

جـان در هـوای دیـدن رخسـار مـاه تـوسـت
در مسـجـد و کـنیسـه نشسـتن بـهانـه اسـت

در خـانـقـاه ذکـری از آن گـلـعـذار نـیسـت
در دیر و در کـنیسـه کـلامـی از آن نـبـود

کنیسه در عـربـی، معبد یـهـود و نصاریٰ و کفّار را گـفـته‌اند و در اصل، کـنـیسه معـرّب «کِنِشْـت» است.[1] امروزه در عـربی مـعبـد یهود را «کـنیس» و معبـد نصاریٰ را «کـنیسه» و مـعـبد مسـلـمانان را «جـامع» (و مسجـد) و مـعبد بـت‌پرسـتـان را «هـیکل» گـویند.[2]

۱ ــ «الـمـتـوکّـلـی»: ۲۸ (پـانـوشت). ۲ ــ «دهخدا»: ذیل «کنیسه» (با اندکی تلخیص).

کوثر

بـر لـب کـوثرم ای دوسـت ولـی تشـنـه لـبـم
در کـنـار مـنـی از هـجـر تـو در تـاب و تـبـم

کلمه‌ای است قرآنی و در سوره‌ای به همین نام آمده به معنی افزونی بیش از حد و خیر کثیر. نام جوی یا حوضی در بهشت. میان اهل تفسیر در وصف آن اختلاف است. در قرآن در همان سورهٔ مبارکهٔ کوثر آمده است که «إِنّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ» [تو را کوثر بخشیدیم]. بعضی از مفسّران همان معنی خیر کثیر را گرفته‌اند و برخی براساس مجموعه‌ای از روایات، آن را به معنی جویی دانسته‌اند در بهشت که سرچشمهٔ آن سدرة‌المنتهی است و پایه‌هایش زیر عرش قرار دارد و بر طبق روایات شیعه، علی (ع) ساقی آن است.[1] مفسّرینی مانند زمخشری در «الکشّاف» و فخر رازی در «التفسیر الکبیر»، کوثر را به هردو معنا تفسیر کرده‌اند. در تفاسیر شیعه و سنّی، یکی از معانی «خیر کثیر»، امّت پیامبر (ص) و اولاد او از بطن فاطمه ــ سلام الله علیها ــ یند

۱ ــ «مصاحب»: ذیل «کوثر» (با اندکی تصرّف).

کوچهٔ میخانه

گویی از کوچهٔ میخانه گذر کرده مسیح
که به درگاهِ خداوند بلند آوا شد

«کوچه» و «کوی» مقام عبودیّت را گویند که منتهی به مقصد می‌شود؛[1] «میخانه» نیز مأوای غلبات عشقی است که به عالم لاهوت مختصّ است.[2] تعبیر حضرت امام (س) تازه و بدیع است و منظور از «کوچهٔ میخانه» در شعر ایشان می‌تواند سیر در تجلیّات صفاتی باشد که نشان از عالمِ لاهوت دارد.

۱ ــ «عراقی»: ۵۰. ۲ ــ ← میخانه.

کَوْن و فساد

رو حلقهٔ غلامی رِندان به گوش کن
فرمانروای عالم کوْن و فساد باش

آنچه در جوهر افتد، دفعتاً باشد و آن را کوْن و فساد خوانند.[1] کوْن و فساد، عبارت از دو حالتی هستند که متعاقب و متوارد بر موجودات جهان طبیعت‌اند؛ چنان که

موجودات همواره در معرض خَلْعِ صورت و لَبْسِ صورتی دیگرند. خَلْعِ صورت را «فساد» و لَبْسِ صورت دیگر را «کَوْن» گویند؛ چنان که آب تبدیل به هوا شود که صورتی را رها کرده و متلبّس به صورتی دیگر شود. کَوْن و فساد، وجود و تباهیِ دفعی هستند برخلاف استحالت. به‌طور کلّی موجودات بر دو قسم اند: بعضی قابل کَوْن و فسادند و بعضی دیگر قابل کَوْن و فساد نمی‌باشند.[۲]

۱ ــ «اساس الاقتباس»: ۴۹. ۲ ــ «علوم عقلی»: ۴۹۸، به نقل از «شفا»: ۱۸۶ و ۲: ۵۲۷ و «اسفار۱»: ۲۴۸ و ٤: ۱۶۲.

کوی

کاش روزی به سر کوی توام منزل بود
که در آن شادی و اندوه مراد دل بود

گر بر سر کوی دوست راهی دارم
در سایهٔ لطف او پناهی دارم

گر بر سر کوی تو نباشم، چه کنم؟
گر والهٔ روی تو نباشم، چه کنم؟

کوی، مقام عبودیّت را گویند.[۱] «کوی تو» یا «کوی دوست»، «مقام» است در برابر «حال»؛ چون «کوی» محلّ اقامت است. «سر کوی دوست»، مَجْلا و منظر تجلیّات خاصّهٔ الٰهی است که در مقام وصول دست دهد.[۲]

۱ ــ «عراقی»: ۵۰ و «سجّادی‌ق»: ۳۹۷. ۲ ــ بیانات استادی الهی.

گل

بلبل اندر شاخسار گل هویدا می‌شود
زاغ با صد شرمساری از گلستان می‌رود

نتیجهٔ علم را گویند که در دل سالک پیدا شود.[۱] یا: نتیجهٔ علم و قوّت سالک باشد.[۲] در «عراقی» به جای علم، عمل آمده است.[۳]

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۷۷. ۲ ــ «دارابی»: ۱٤۱. ۳ــ «عراقی»: ۵۷.

گلزار ــ گلستان ــ گلشن

سرو بستان نکویی، گل **گلزار** جمال
غمزه ناکرده ز خوبان همه بیزارم کرد

بلبل اندر شاخسار گل هویدا می‌شود
زاغ با صد شرمساری از **گلستان** می‌رود

به **گلشن** باز گردم، با گل و گلبن درآمیزم
به طرف بوستان، دلدار مهوش را به‌بر گیرم

خزان و زردی آن را نهم در پشت سر روزی
که در **گلزار** جان از گلعذار خود خبر گیرم

در جرگهٔ عشّاق روم بلکه بیابم
از **گلشن** دلدار، نسیمی، ردپایی

دلگشایی و گشادگی را گویند؛[۱] یا: مقام گشادن دل سالک را گویند در معارف.[۲] به عبارت دیگر مقام فتوحات است که سالک را توفیق حقّ عنایت شده باشد.[۳]
نیز ← **باغ، گل**

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۷۵. ۲ ــ «سجّادی‌ق»: ۳۹۹. ۳ ــ «سجّادی‌ج»: ٦۷۸، به نقل از «اصطلاحات» فخرالدین عراقی.

گناه

غم نیست که راه رفت و آمد باز
طاعت اگرم نیست، «گناه»ی دارم

طاعت نتوان کرد، «گناه»ی بکنیم
از مدرسه رو به خانقاهی بکنیم

در اصطلاح شرع، ذَنْب بمعنی عملی است که مجازات دارد و مترادف جرم است. در شعر امام(س) و دیگر عرفا، ترک عادات و رسوم و آن‌چه «پیران جاهل، شیخان گمراه» ممدوح شمرند. گناهکار بارند، قلندر و قلّاش در این‌جا مرادف است.

نیز ← **طاعت**

گیسو ← زلف ـ گیسو

لا

بردار این ارقام را، بگذار این اوهام را
بستان ز ساقی جام را، جامی که در آن لا بود

ز جا برخیز و بشکن این قفس،بگشای غُل‌ها را
تو منزلگاه «آدم» را وراء لا نمی‌دانی

نفیِ خود، نفیِ غیر و غیریّت؛[1] و نفیِ ما سِوَی الله؛ مقابلِ «الّا» که اثباتِ حق ـ تعالیٰ ـ است به الوهیّت و اختصاص وجود.[2] گاهی «لا» به معنی فانی و معدوم آمده است.[3]

نیز ← **الّا، لا و الّا**

۱ ـ «کی منش»: ۸۰۳. ۲ ـ «فروزانفر»: ۶۹۸. ۳ ـ «منطق الطّیر»: ۲۷۶ (تعلیقات).

لا و الّا

مرشد از دعوت به سوی خویشتن بردار دست
«لا اِلٰه»ت را شنیدستم ولی «الّا» چه شد؟!

در اصطلاح عرفا، مخفّف کلمهٔ «لٰا اِلٰهَ اِلّاَ الله» است که کلمهٔ توحید است و اشاره است به دو اصطلاح فنا و بقا به زعم صوفیان... در بعضی موارد صوفیان، از «لا» نفی کلّی و از «الّا» اثبات کلّی را در نظر می‌گیرند.[۱]

کلمهٔ «لٰا اِلٰهَ اِلّاَ الله» اگرچه صورت نفی دارد، غایتِ اثبات است و نهایتِ تحقیق. اشارت ارباب معرفت آن است که «لا» در ابتدا کلمتِ نفیِ اغیار است و «الّا الله» اثباتِ جلالِ الهیّت. چون «لا» از صورت انسانی فکندت در ره حیرت، پس از بودِ الهیّت به «الله» آی از «الّا».[۲]

اثبات و نفی بدین معنی که شهود مرتبهٔ وجود با سَبْقِ نفیِ ما سِویٰ، که از اوّل به مرتبهٔ «الّا» و از ثانی به مرتبهٔ «لا» تعبیر می‌کنند[۳]

«لا اِلٰه» عالمِ عبودیّت است و فطرت، و «الّا الله» عالمِ الهیّت و ولایتِ عزّت... «لا» دایرهٔ منفی است؛ اوّل قدم، در این دایره باید نهاد؛ لیکن متوقّف و ساکن نباید شد که اگر در این مقامْ سالک را سکون و توقّف افتد، زُنّار و شرک روی نماید. از «لا اِلٰه» چه خبر دارد! هر صد هزارْ سالکِ طالبِ «الّا الله» یابی، در دایرهٔ «لا»ی نفی قَدَم نهادند به طمعِ گوهرِ «الّا الله»؛ چون بادیهٔ ما دونَ الله به پایان بردند، پاسبانِ حضرتِ «الّا الله» ایشان را بداشت سرگردان و حیران...

دریغا! چه دانی که دایرهٔ «لا» چه خطر دارد؟ عالمی را در دایرهٔ «لا» بداشته است، صد هزار جان را بی‌جان کرده است و بی‌جان شده‌اند. در این راه، جانْ آن باشد که به «الّا الله» رسد. آن جان که گذرش ندهند به «الّا الله»، کمالیّتِ جان ندارد...[۴] جهدْ آن کن که «لا اِلٰه» واپس گذاری و به حقیقت «الّا الله» رسی؛ چون به «الّا الله» رسی، امن و ایمن شوی: [کَلِمَةُ] لٰا إلٰهَ اِلّاَ الله حِصْنی، فَمَنْ دَخَلَ حِصْنی أَمِنَ مِنْ عَذٰابی[۵] [کلمهٔ «لا اله الّا الله» پناهگاه امن من است، پس هرکس در پناهگاه من وارد شود از عذاب من در امان است].

نیز ← الّا، لا

۱ ــ «منطق الطّیر»: ۲۷٦ (تعلیقات). ۲ ــ «کشف الاسرار»: ذیل ۳۵: ۳۷. ۳ ــ «کی منش»: ۱٤۱. ٤ ــ «تمهیدات»: ۷٤ و ۷۵. ۵ ــ همان: ۷۳. حدیث قدسی است، در «التّوحید»: ۲۵. ملاحظه کنید.

لاهوت

نابینایی ست کوز چاه ناسوت
بی راهنما به سوی **لاهوت** رود

بر گوی به عشق، سرّ **لاهوت**
در جمع قلندران فانی

مرتبت واحدیّت که از آن تعبیر به مرتبت وجود جامع ــ از لحاظ جامعیّت اسماء و صفات ــ کرده‌اند.[1] حیاتی است که ساری است در اشیاء و ناسوت محلّ آن است؛[2] و صورت محض را نیز گویند[3] و همین‌طور بدان عالم ربوبی نیز اطلاق می‌شود.[4] در اصطلاح عرفا، مراد از «جانانٌ» عالم لاهوت است.

نیز ← **عوالم کلّیه**

۱ ــ «علوم عقلی»: ۵۰۲ و ۵۰۳ (با تصرّف). ۲ ــ «کشّاف»: ۱۳۱۲. ۳ ــ «سجّادی ق»: ٤۰۱ (با اندکی تصرّف). ٤ ــ «سیر و سلوک»: ۹۳ (حواشی، با تصرّف). ۵ ــ همان: ۵۰.

لَب

شیرین **لب** و شیرین خط و شیرین گفتار
آن کیست که با این همه فرهاد تو نیست؟

چه کنم؟ شیفته‌ام، سوخته‌ام، غمزده‌ام
عشوه‌ات والهٔ آن لعل گهربارم کرد

لب، کلام معشوق را گویند.[۱] لب شیرین، کلام بی واسطهٔ معشوق را گویند به شرط ادراک و شهود (یا شعور).[۲] لب لعل، بطون کلام معشوق را گویند.[۳] «شیرین گفتار» در بیت نخست به معنای مصطلح ادبی آمده است.

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۲۰۸. ۲ ــ همان: ۲۱۱.
۳ ــ همان: ۲۰۹.

لطف

گر بر سر کوی دوست راهی دارم
در سایهٔ لطف او پناهی دارم

آن‌چه بنده را به طاعت حق نزدیک کند و از معاصی دور، لطف گویند و نیز رحمت و عنایت خاصهٔ حق ــ تعالیٰ ــ را گویند.[۱] در لسان عرفا لطف عبارت است از پرورش دادن معشوق، عاشق را به طریق مواسات و موافقت[۲] و یا (در بیان تهانوی) به طریق مشاهدت و مراقبت.[۳]

در «قرآن کریم»، خداوند بارها لَطیفٌ خَبیرٌ خوانده شده است و صفت «لطیف» در مواضعی دیگر از کتاب خدا نیز به نحوی آمده که از لطف عام و شامل خداوند حکیم حکایت می‌کند، درعین بیان استثنا؛ از جمله: «اللهُ لَطیفٌ بِعِبادِهِ یَرْزُقُ مَنْ یَشاءُ وَ هُوَ الْقَوِیُّ الْعَزیزُ»* [خداوند به بندگانش لطف دارد، هرکه را خواهد روزی بخشد و او قدرتمند باعزّت است].

گاه لطف خاصِ حضرت حق، لطفِ خفیّ اوست یعنی رحمت و عنایت غیبی و عنایات بی حدّ و حصر حق ــ تعالیٰ ــ[۴] در حقّ بندگان خاص خود، که گاه مختفی در بلایا و مصایب است.

۱ ــ «کی منش»: ۸۰۹. ۲ ــ «عراقی»: ٤۸ و «مرآت»: ۲۲٦. ۳ ــ «کشّاف»: ۱۳۰۸. ٤ ــ «کی منش»: ۸۱۰.

* ۱۹:٤۲

لَنْ تَرانی ← **طور** (جبل)

ماءِ مَعین

یکسو نوای بلبلان، یکسو گل و ریحان و بان
یکسو نسیم خوش وزان، یکسو روانْ **ماء مَعین**

آب روان و روشن و پاک[1]. متخذ از «قرآن کریم»؛ که تنها یکبار در آیهٔ آخر سورهٔ مبارکهٔ «مُلک» آمده است:

«قُلْ اَرَأَیْتُم إنْ أَصْبَحَ مٰاءُکُمْ غَوْراً فَمَنْ یَأتیکُمْ بِمٰآءٍ مَعینٍ»* [بگو خبر دهید اگر آب شما فرو رود (در خاک) پس کیست که شما را آبی روان بدهد؟]

۱ ــ «معین»: ذیل «ماءِ مَعین».

ماهور

قُمریَک «ماهور» خواند، هدهد «آواز عراقی»
کبک صوت «دشتی» و تیهو «بیات اصفهانی»

ماهور، یکی از هفت دستگاه موسیقی است. چون در گام بزرگ (ماژور) اجرا می‌شود، مطبوع فرنگی ها نیز هست و لحنی بالنّسبه شاد دارد. اغلب، بهاریّه‌ها و مولودیّه‌ها را در ماهور اجرا می‌کنند. مرحوم خالقی می‌نویسد:

ماهور، آوازی است با طمأنینه و باوقار. خواننده در موقع سراییدن این آواز، در صورتی که شعر مناسبی بخواند، ابهت و شوکت مخصوصی به این آواز می‌دهد... نسبت به آوازها، ماهور کمتر طرف توجّه است و دستگاه شور و سه گاه بیشتر متداول است؛ زیرا مردم به موسیقی غم انگیز و حزن‌آور عادت کرده‌اند... به خلاف آنها که تصوّر می‌کنند موسیقی ایرانی همیشه محزون است، مقام ماهورْ طرب انگیز و بشّاش است... اگر سازندگان، نغمات فرح‌بخش تازه‌ای که مناسب حال و اوضاع زندگی امروز باشد در این مقام بسازند، هم موجبات ترقّی موسیقی میهن را فراهم خواهند کرد و هم الحان

* ۶۷: ۳۰.

دلپذیر و روح افزایی که نمایندهٔ احساسات ملّت امیدوار نیرومندی چون ملّت امروزهٔ ایران است، به وجود خواهد آمد که سبب آبرو و اهمیّت موسیقی ملّت ما خواهد شد.[۱]

۱ ــ «نظری به موسیقی ۲»: ۱۸۵ ــ ۱۸۸.

مَحْرَم اسرار

عاشقان سرّ سویدای تورا فاش کنند*
پیش من آی که من محرمِ اسرار توام

عارف واصل، نگاهبان و امانت‌دار ودایع الٰهی است. از امام صادق ــ علیه السّلام ــ در «مصباح الشّریعه» نقل شده است:

... اَلْعارِفُ اَمینُ وَدائِعِ اللهِ ــ تعالیٰ ــ وَ کَنْزُ اَسْرارِهِ. جناب عزّت، عارف را امین خود گردانیده و علوم ومعارف خود [را] به او سپرده تا خلایق از او طلب کنند و به او عمل نمایند. و نیز گردانیده است خداوند عالم، عارف را گنج اسرار خود.[۱] امام(س) در این مضمون ابیات دیگری نیز سروده‌اند که ما سه بیت را می‌آوریم:

باده از ساغر لبریز توجاویدم ساخت　　بوسه از خاک درت، محرم اسرارم کرد

رسد آن روز که در محفل رندان، سرمست　　رازدارِ همه اسرار مگویش باشم

ساقی! از آن خُمِ پنهان‌که‌زبیگانه‌نهان‌است　　باده در ساغر ما ریز که ما محرم رازیم

۱ ــ «مصباح»: ۵۱۹.

مَحْو

همچو پروانه بسوزم بَرِ شمعش همه عمر
محوچون میْ زده در روی نکویش باشم

*حافظ:
گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند　　جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

نفی صفات بشری[1]، فنای افعال بنده در فعل حق ــ تعالیٰ[2]، دور کردن اوصاف نفوس،[3] حالت بی خبری از خود و لوازم خودی، مقابلِ اثبات.[4] محوچنا نچه مرادف «سکر» باشد، مقابلِ «صحو» است. کاشانی صاحب «مصباح الهدایه» گوید:

... محو را سه درجه است: درجهٔ ادنیٰ و آن محو صفات ذمیمه و اعمال سیّئه است، و درجهٔ وسطیٰ و آن محو مطلقِ صفات است حمیده و ذمیمه، و درجهٔ علیا و آن محو ذات است. و در مقابلهٔ هر محوی اثباتی است و معنی «فنا» و «بقا» و «محو» و «اثبات» به یکدیگر نزدیک است. و فرق میان محو و فنا، و اثبات و بقا ادراک نتوان کرد الّا به اشارتی دقیق وایمایی لطیف؛ و آن است که بقا بعد از فنای ذات صورت بندد و اثبات لازم نیست که بعد از فنای ذات بُوَد... همچنین فنای افعال و صفات به کلّی حاصل نشود الّا بعد از فنای ذات و محو آن موقوف نیست بر محو ذات. پس محو و اثبات از فنا و بقا عام‌تر باشند؛ چه فنا و بقا را استعمال نکنند الّا در محو بشریّت و اثبات ربوبیّت.[5]

استاد فقید بدیع الزّمان فروزانفر در «شرح مثنوی شریف» محو را در پنج معنی بیان کرده است بدین قرار:

ــ محو ارباب ظواهر: رفع اوصافی که به عادت فرا گیرند و ازالهٔ اخلاق نکوهیده کنند.

ــ محو ارباب سرائر: شستن و زایل کردن آفاتی که انسان را از وصول به حقیقت باز می‌دارد و آن اوصاف بنده و رسوم افعال و اخلاق اوست؛ این محو به تجلّی صفات و اخلاق و افعال حق حاصل می‌شود.

ــ محو جمع و یا محو حقیقی: فنای کثرت در وحدت را گویند.

ــ محو عبودیّت و یا محو عین عبد: و آن عبارت است از اسقاط اضافهٔ وجود به اعیان؛ اعیانْ صور علمیّهٔ ذات حقّ‌اند و معلومی هستند که عین آن، معدوم است ولی مظاهر وجود عین حق است که اضافه و نسبتی به اعیان دارد؛ اضافه و نسبت امری است اعتباری، آثار خارجی تابع وجود است؛ بنابراین موجودی جز خدا متصوّر نیست. محو، شهود این معنی را تواند داد.

ــ محو محو: بقای به حق بعد از فنای خلق را گویند.[6]

۱ ــ «کی منش»: ۸۲٤. ۲ ــ «اللّمع»: ۳۵۵. ۳

ــ «کشّاف»: ۱۳۶۵. ٤ ــ «کی منش»: ۸۲٤.
۵ ــ «مصباح کاشانی»: ۱٤٤. ٦ ــ
«فروزانفر»: ۱۱۷۹.

مَدْح ــ مِدْحت

غیر رهِ دوست کی توانی رفتن؟
جز مدحت او کجا توانی گفتن؟

هر مدح و ثنا که می‌کنی، مدح وی است
بیدار شو ای رفیق، تا کی خفتن؟

ستایش، ستودن؛ در این رباعی مرادف «حمد» است و شعر، تفسیری است منظوم ــ بر سیاق تفاسیر حضرت امام (س) ــ بر آیهٔ مبارکهٔ «اَلْحَمْدُ لله رَبِّ الْعالَمینَ».

در «آداب الصّلوة» می‌فرمایند:

... اَلْحَمْدُلله یعنی جمیع انواع ستایش ها مختصّ به ذات مقدّس الوهیّت است. بدان ای عزیز که در تحت این کلمهٔ شریفه، سرّ توحید خاص بلکه اخصّ خواص است. و اختصاص همهٔ محامد از جمیع حامدان به حق ــ تعالیٰ ــ به حَسَب برهان نزد اصحاب حکمت و ائمّهٔ فلسفهٔ عالیه، واضح و آشکار است؛ زیرا که به برهانْ پیوسته که تمام دار تحقّق، ظِلّ منبسط و فیض مبسوط حضرت حق است، و تمام نِعَم ظاهره و باطنه، از هر منعم باشد به حَسَب ظاهر و در انظار عامّه، از حق ــ تعالیٰ، جلّ و علا ــ است و اَحَدی از موجودات را شرکت در آن نیست؛ حتّی شرکت اعدادی نیز نزد اهل فلسفهٔ عامیّه است نه فلسفهٔ عالیه؛ پس چون حمد در مقابل نعمت و اِنعام و احسان است و منعمی جز حق در دارِ تحقّق نیست، جمیع محامدْ مختصّ اوست. و نیز جمال و جمیلی جز جمال او و او نیست؛ پس مدایح نیز به او رجوع کند... تا این‌جا که ذکر شد نیز به حَسَب مقامات متوسّطین است...

و امّا به حَسَب عرفانِ اصحاب قلوب فانیه در بعض حالات خاصّه، جمیع نِعَم وتمام کمال و جمالْ صورت تجلّی ذاتی است، و جمیع محامد و مدایح به ذات مقدّس حق ــ تعالیٰ ــ مربوط است؛ بلکه مدح و حمد از خود او به خود اوست؛ چنانچه اشاره

به این معنی است تعلّق «بِسْمِ اللهِ» به «اَلْحَمْدُلله».[۱]

امام(س) در جایی دیگر فرموده اند:

... شما خیال می‌کنید که از خطّ خوب تعریف می‌کنید؛ تعریف از خداست، تعریف از خط نیست؛ از نور خیال می‌کنید که تعریف می‌کنید؛ خیال می‌کنید مدح عالِم می‌کنید؛ این مدحِ عالِم نیست، مدحِ الله است... برای اینکه هیچ کمالی در عالَم نیست الّا کمال اوست. هیچ جمالی در عالَم نیست الّا جمال او... همهٔ کمالاتِ عالَم، کمال اوست. در مقام ظهور، هرکسی هم که مدح می‌کند مدح برای کمالی می‌کند؛ پس هر مدحی که واقع می‌شود برای او واقع می‌شود.[۲]

۱ ــ «آداب»: ۲۵۱ و ۲۵۲. ۲ ــ «حمد»: ۴۳ و ۴۴.

مردن

مردگان را روح بخشد، عاشقان را جان ستاند
جاهلان را این‌چنین عاشق کشی باور نیامد

مردگی ها و فروریختگی ها بشدند
زندگی ها به دو صد نقش و نگار آمد باز

بُعد و حرمان را گویند از فیض الهی و معارف روحانی[۱]. حضرت امام(س) در موضعی می‌فرماید:

... آنهایی که چون نویسندهٔ بیچارهٔ از همه جا بی خبر دلشان زنده به حیاتِ معرفت و محبّتِ الٰهیّه نیست، مردگانی اند که غلافِ بدنْ قبور پوسیدهٔ آنهاست، و این غبار تن و تنگنای بدنِ مظلمْ آنها را از همهٔ عوالم نور و نورٌعلیٰ نور محجوب نموده.[۲]

نیز ← زندگی

۱ ــ «مرآت»: ۲۲۷. ۲ ــ «آداب»: ۱۶۷.

مُرغ

حلقهٔ صوفیّ و دیر راهبم هرگز مجوی
مرغِ بال و پر زده با زاغ همپرواز نیست

در اصطلاح عرفا، روح را مطلقاً مرغ[۱] یا کبوتر خوانده‌اند؛ گویا اوّلین بار چنین مفهومی ــ رسماً ــ در قصیدهٔ ورقائیّهٔ ابن‌سینا آمده باشد با مطلع:

هَبَطَتْ إِلَیْکَ مِنَ الْمَقَامِ الْأَرْفَعِ   وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ[۲]

«مرغ بال و پر زده»، نفس انسانی است که با ریاضت و طی مقامات سلوک، به ملکوت رسیده و حتّی از آن گذشته است و در مرتبهٔ تجرّد محض است و طبعاً او را با زاغ (نفس کلّی ظلمانی) چه نسبتی تواند بود؟! نیز ← زاغ

۱ ــ «سجّادی ج»: ۷۱۳. ۲ ــ عین قصیده و یک شرح قدیمی از آن در «مجلّهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران»، ویژهٔ ابن‌سینا آمده است.

مژگان ــ مژه

ای دوست! دلِ سوخته‌ام را تو هدف گیر
مژگان تو و ابروی تو تیر و کمانند

ـــــ

ابرو و مژهٔ او تیر و کمان است هنوز
طرّهٔ گیسوی او عطرفشان است هنوز

حجاب سالک است در ولایت، به کوتاهی در اعمال[۱]. به تعبیر دیگر، اهمالِ عارف را گویند که در اعمال واقع شود و نظر بصیرت براو نیارد و سرّ آن به حکمتِ الٰهیّه منوط باشد.[۲] سالک را از این مرتبه، گزیری نیست چرا که در غلبه و اشتغال «ذکر»، به سکری فرو رود که قصور در اعمالِ نوافل را ــ بی اختیار سالک ــ در پی دارد و البتّه اتیان به عبادات و انجام فرایض از وی ساقط نمی‌گردد[۳].

۱ ــ «سجّادی ج»: ۷۲۰. ۲ ــ «مرآت»: ۲۲۸.
۳ ــ توضیح یکی از استادان الهی.

مست ــ مستی

هشیاری من بگیر و مستم بنما
سرمست ز بادهٔ الستم بنما

ـــــ

مستی عاشق دلباخته از بادهٔ توست
بجز این مستی‌ام از عمر، دگر حاصل نیست

مستان، مقام را به پشیزی نمی‌خرند
گو خسرو زمانه وَیا کیقباد باش

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه‌ای
مستانه جان ز خرقهٔ هستی درآورم

ای نقطهٔ عطف راز هستی
برگیر ز دوست، جام مستی

مستی، فروگرفتن عشق است، جمیع صفات درون را و بیرون را.[1] به تعبیر دیگر، مستی عبارت از حیرت و وَلَه است که در اثر مشاهدهٔ جمال دوست بر سالِک صاحب شهود دست دهد؛ و مست، اهل جذبه و صاحب شوق را گویند.[2]

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۱۶ و «دارابی»: ۱۴۲.
۲ ــ «سجّادی ق»: ۴۳۲.

مَسْلَك

گر سالک او منازلی سیر کند
خود، مسلک نیستی بود منزل ما

سرمنزل سالک؛ مقام واحدیّت و راه‌های وصول به درجات عالی سلوک.[1] در بیت فوق، منظور معنای لغوی «مسلک» یعنی مذهب و راه است. برای دریافت مفهوم مسلک نیستی ← نیستی

۱ ــ «سجّادی ق»: ۴۳۰ (با تصرّف)

مُسْلِم

خاکی عجب خاک، آبروی خلایق
ملجأ بر مسلم و پناه به کافر

متدیّن به دین اسلام، پیرو دین محمّدی (ص). مسلمانان به نصّ کتاب و سنّت با یکدیگر برادرند و خونشان یکی است. اسلام با ایمان متفاوت است؛ هر مؤمنْ مسلمان ولی هر مسلمانْ مؤمن نیست.[۱]

۱ ــ «معارف»: ۲۰۷۶ (با تلخیص).

مطرب

مطرب عشق کجا رفته در این فصل طرب
که به عشق طربش باده گسار آمده‌ام

آگاه کننده را گویند در طریق.[۱] به تعبیر دیگر، فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که به کشف رموز و بیان حقایق، دلهای عارفان را معمور دارند[۲]؛ و نیز به معنی آگاه کنندگان عالم ربّانی آید. پیر کامل و مرشد را از مصادیق این اصطلاح برشمرده‌اند.[۳]

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۹۳. ۲ ــ «کشّاف»: ۸۹۹. ۳ ــ «معارف ٤»: ۲۵۹.

معانی ــ بیان

در محضر ادیب شدم بلکه یابمش
دیدم کلام جز ز معانی ــ بیان نبود

هردو ــ در کنار بدیع ــ سه فنّ بلاغت است. تفتازانی «معانی» را چنین تعریف می‌کند: هوعلمٌ یُعرَفُ بِه أحْوال اللَّفظِ العَرَبِیِ الَّتی بِهٰا تُطابقُ مُقْتَضیَ الحالِ وَ ینْحَصِرُ فی ثَمانِیَةِ ابواب: أحوالِ الإسنادِ الخَبَرِیّ، أحوالِ المُسندِ إلَیْه، أحوالِ المُسْنَدِ، متعلّقاتِ الْفِعْلِ، ألقَصرِ و الأنْشاءِ، الفَصْلِ و الوَصْلِ، الإیجازِ و الإطْنابِ و المُساواتِ. اجمالْ اینکه معانی، علم به اصول و قواعدی است که به یاری آنها کیفیّت مطابقهٔ کلام با مقتضای حال و مقام شناخته می‌شود. موضوع آن الفاظی است که رسانندهٔ مقصود متکلّم باشد و فایدهٔ آن آگهی بر اسرار بلاغت است در نظم و نثر، و مباحث

اساسی آن عبارتند از: اِسناد خبری، قصر و انشا، وصل و فصل، ایجاز و اطناب و مساوات.[۱] مصطلح «معانی» ظاهراً از اصطلاحاتی است که «سکاکی» (٦٢٦ق) به کار برده است.

تفتازانی در تعریف بیان می‌نویسد: هُوَعِلْمٌ یُعْرَفُ بِهِ ایرادُ الْمَعْنی الْواحِدِ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فی وُضوحِ الدَّلالَةِ عَلَیْه. بیان، عبارت از ادا و تقریر یک معنی است به وجوه و طرق مختلف، در وضوح و خفا. با توضیح بیشتر، علمی است که به وسیلهٔ آن، آوردن یک معنی به طرق مختلف شناخته می‌شود؛ راه‌های مختلفی که شاعر یا نویسنده برای بیان مقصود خود انتخاب می‌کند، برخی روشن و واضح و برخی خفیّ و پوشیده است؛ بنابراین ممکن است گاه کلام یا کلمه‌ای را در معنی حقیقی خود استعمال کنند و گاه معنی مقصود را از راه تشبیه، مجاز، استعاره و یا کنایه ــ که اهمّ مطالب علم بیان است ــ ادا کنند.[۲] گویند کلمهٔ «بیان» را، که شاید مأخوذ باشد از جملهٔ «خَلَقَ الْإِنْسانَ / عَلَّمَهُ الْبَیانَ»* (آیهٔ «قرآن»)، بدین معنی که از فنون بلاغت است «جاحِظ بَصْری» (۲۵۵ق) به کار برده است و یکی از کتب وی («اَلْبَیانُ وَ التَّبْیین») بدین نام است. وی مُعْظَم مسایل بلاغت را تحت عنوان بیان قرار داده است. سکاکی موضوعات و مسایلی را که در بیان مطرح می‌شود، جدا کرده و آن‌را علمی مفرد قرار داده است؛ که بعدها دیگران از وی پیروی کرده‌اند.[۳]

۱ و ۲ــ «آیین سخن»: ۱۰ (با تصرّف و تلخیص). ۳ــ «معارف ٤»: ٢٦٦ ــ ٢٨٦ (با تلخیص کلّی و تصرّف).

معرفت

هر معرفتی که بوی هستیّ تو داد
دیوی است به ره، از آن حذر باید کرد

موسیٰ اگر ندید به شاخ شجرْ رخش
بی‌شک درختِ معرفتش را ثمر نبود

* ۳:۵۵ و ٤.

فاطی! تو و حقّ معرفت، یعنی چه؟
دریافت ذات بی‌صفت، یعنی چه؟

معرفت یعنی شناسایی؛ و اطلاق بر معانی چند شده است[۱]. معرفت ربوبیّت، بازشناختن ذات و صفات الهی است در صورتِ تفصیل[۲].

معرفت، اثباتِ حق است بیرون از هرچه وَهم بدو رسد.[۳] [معرفت] بیرون آمدن از معارف[۴] [است].

مُسْتَملیْ بخاری، صاحب «شرح تعرّف» می‌نویسد که معرفت دو است: معرفتِ حق است و معرفت حقیقت است... معرفت حق، اثبات کردن یگانگی خداوند است بر آنچه ظاهر کرد از صفات خویش. یعنی چون در افعال او بنگرد، داند که این را فاعلی است که فعلْ بی‌فاعلْ روا نباشد... معرفت به حقیقتْ آن باشد که عارف را به وی راه نباشد از بهر امتناع صمدیّت و ربوبیّت؛ و معنی امتناع صمدیّتْ آن باشد که کسی را به وی راه نباشد مگر از طریق هستی؛ و تحقیق ربوبیّتْ آن باشد که او را راه باشد و کس را بر او راه نباشد، به معنی سلطنت و قدرت و قهر و غلبه.[۵]

عطّار در «منطق الطیر» معرفت را وادیِ سوّم سلوک داند و چنین گوید:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر / معرفت را، وادیی بی‌پا و سر
هیچ کس نبود که از این جایگاه / مختلف گردد ز بسیاریِ راه
لاجرم بس ره که پیش آمد پدید / هر یکی بر حدّ خویش آمد پدید
کی تواند شد در این راهِ خلیل / عنکبوتِ مبتلا همسیْر پیل
سیر هرکس تا کمال وی بود / قُرب هرکس، حَسْب حال وی بود
معرفت زین جا تفاوت‌یافته است / این یکی محراب و آنْ بت‌یافته‌است
چون بتابد آفتاب معرفت / از سپهر این رهِ عالی صفت
هریکی بینا شود بر قدر خویش / بازیابد در حقیقت، صدر خویش
سرّ ذرّاتش همه روشن شود / گلخن دنیا بر او گلشن شود
مغز بیند از درون، نه پوستْ او / خود نبیند ذرّه‌ای جز دوستْ او
هرچ بیند، روی او بیند مدام / ذرّه ذرّه، کوی او بیند مدام
صدهزار اسرار از زیر نقاب / روز می بنمایدت چون آفتاب
هست دایم سلطنت در معرفت / جهد کن تا حاصل آید این صفت

هرکه مستِ عالم عرفان بود / برهمه خلقِ جهان سلطان بود
گر بدانندی ملوک روزگار / ذوقِ یک شربت ز بحر بی کنار
جمله در ماتم نشینندی ز درد / روی یکدیگر ندیدندی ز درد[۶]

خواجه نصیرالدّین طوسی (ره) عارف و فقیه و فیلسوف و ادیب بزرگ، در فصل چهارم «اوصاف الاشراف» این گونه از معرفت سخن می‌راند:

پارسیِ معرفت، شناخت باشد و این‌جا مراد از معرفتْ مرتبهٔ بلندترین از مراتب خداشناسی است؛ چه، خداشناسی را مراتبْ بسیار است. و مَثَل مراتب معرفت، چنان است که آتش را بعضی چنان شناسند که شنیده باشند که موجودی هست که هرچه به او برسد ناچیز شود و اثر او در آن‌چه محاذی او باشد، ظاهر گردد و چندان که از او بردارند، هیچ نقصانی در او نیاید و هرچه از او جدا شود، بر ضدّ طبع او باشد و آن موجود را آتش خوانند. و در معرفتِ باری ــ تعالیٰ ــ کسانی که به این مثابت باشند، «مقلّدان» خوانند؛ مانندِ کسانی که سخن بزرگان تصدیق کرده‌اند در این باب، بی وقوف بر حجّتی.

و بعضی که به مرتبه‌ای بالای این جماعت باشند، کسانی باشند که از آتشْ دود به ایشان رشد و دانند که این دود از چیزی می‌آید؛ پس حکم کنند به موجودی که دودْ اثر اوست. و در معرفت، کسانی که به این مثابت باشند، «اهل نظر» باشند که به برهانِ قاطع دانند که صانعی هست؛ چه، آثار قدرت او را بر وجود دلیل سازند.

و بالای این مرتبه کسانی باشند که از حرارت آتش، به حکم مجاورت، اثری احساس کنند و به آن منتفع شوند. و در معرفتْ کسانی که به این مرتبه باشند، «مؤمنان به غیب» باشند و صانع را شناسند از ورای حجاب.

و بالای این مرتبه کسانی باشند که از آتشْ منافع بسیار یابند مانند خُبز و طَبْخ و اِنضاج و غیر آن. و این جماعت به مثابتِ کسانی هستند که در معرفتْ لذّت معرفت دریابند و بدان مُبْتَهِج شده باشند. و تا این‌جا، مراتبِ «اهل دانش» باشد.

و بالای این مرتبه کسانی باشند که آتش را مشاهده کنند و به توسّط نور آتش، چشمهای ایشان مشاهدهٔ موجودات کند. و این جماعت در معرفت به مثابتِ «اهل بینش» باشند و ایشان را «عارفان» خوانند و معرفت حقیقی ایشان را بُوَد.

و کسانی را که در مراتب دیگر باشند بالای این مرتبه، هم از حساب عارفان

دارند و ایشان را «اهل یقین» خوانند... و از ایشان جماعتی باشند که معرفت ایشان از بابِ معاینه باشد و ایشان را «اهل حضور» خوانند و انس و انبساط، خاصّ به ایشان باشد. و نهایتِ معرفتْ اینجا باشد که عارف منتهی شود مانند کسی که به آتش سوخته و ناچیز گردد[۷]. «درخت معرفت» که در بیت دوّم آمده ← شجر

۱ ــ برای تفصیل بیشتر ← «سجّادی ق»: ۴۳۹. ۲ــ «مصباح الهدایه»: ۵۶. ۳ــ «تذکره»: ۵۰۰ (قول ابراهیم رِقّی). ٤ــ «تذکره»: ۷۷۸ (ملحقات، قول ابوالعبّاس سیّاری). ۵ــ «شرح تعرّف ٤»: ۱۲۱. ۶ــ «منطق‌الطیر»: ۱۹٤ و ۱۹۵ و ۱۹۹ (با حذفِ چند بیت). ۷ــ «اوصاف»: ۵۲ــ ۵٤.

معرفت‌الله

آن کس که ره معرفت‌الله پوید
پیوسته ز هر ذرّه خدا می‌جوید

در مقام «معرفت» آنچه در این باب ضرورت داشته، آورده‌ایم ولی بخشی از افاضات عبدالرزّاق کاشانی (ره) در «مصباح الهدایه» را در اینجا نقل می‌کنیم تا این عنوان نیز بالاستقلال شرحی ــ به ایجاز ــ داشته باشد:

معرفت الهی را مراتب است: اوّل آنکه هر اثری که یابد از فاعل مطلق داند؛ دوّم آنکه هر اثری که از فاعل مطلق یابد به تعیین داند که نتیجهٔ کدام صفت است از صفات؛ سوّم آنکه مراد حق را در تجلّی هر صفتی بشناسد؛ چهارم آنکه صفتِ علم الهی را در صورتِ معرفت خود بازشناسد و خود را از دایرهٔ علم و معرفت بلکه از وجود اخراج کند.[۱]

نیز ← معرفت

۱ ــ «مصباح کاشانی»: ۵۸ (با تلخیص و تصرّف).

معشوق

کاروان عشق رویش، صف به صف در انتظارند
با که گویم آخر آن معشوق جان‌پرور نیامد

حقّ ــ تعالیٰ ــ را گویند، از آن جهت که مستحقّ دوستی، اوست از جمیع وجود[1]؛ که از جَلَوات انوار وجودی اش تمام موجودات حیران و سرگردانند.[2] «معشوق» در بیت فوق به اقرب احتمال ولیّ الله الاعظم، امام زمان ــ عجّل الله تعالیٰ فرجه الشّریف ــ است که جلوهٔ بارز و تجلّی اعلای معشوق سرمدی است.

نیز ← عاشق، عشق

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۲ و «سجّادی ق»: ۴۴۳. ۲ ــ «سجّادی ق»: ۴۴۳.

مَلَك ← فرشته ــ مَلَك

مَلَکوت

با این تنِ خاکی، ملکوتی نشوی
ای دوست! تراب و ربّ الارباب کجا؟

فاطی که طریق ملکوتی سپرد
خواهد ز مقام جبروتی گذرد

عالم مجرّدات[1]؛ که آن‌را عالم مثال، عالم برزخ، عالم خیال و عالم قلب نیز می‌گویند[2]. ملکوت، به معنی اعمّ، عالم غیب است و به معنی اخصّ، عالم مثال است که به آن «ملکوت اسفل» هم گفته می‌شود، در مقابل «ملکوت اعلیٰ» که عالم معقول و نفوس مجرّده است.[3] نَسَفی، ملکوت را عبارت از عالم ارواح می‌داند و مُلک را عبارت از عالم اجسام؛ پس مُلک، عالم محسوسات است و ملکوت، عالم معقولات.[4]

در اصطلاح عرفا، مراد از دل و قلب همان عالم مثال و ملکوت است.[5]

نیز ← عوالم کلیّه

۱ ــ «علوم عقلی»: ۵۷۸. ۲ــ «سیر و سلوک»: ۹۳ (حواشی، با تصرّف). ۳ــ «علوم عقلی» ۵۷۸ (با تصرّف و تلخیص). ٤ــ «نسفی»: ٦٢. ۵ــ «سیر و سلوک»: ٤۹ (حواشی).

ممکن

گویم واجب تو را نه آنت رتبت
خوانم ممکن تو را ز ممکن برتر

در برابر **واجب**، عبارت از امری و یا مفهومی و یا موجودی است که از ذات خود اقتضایی نداشته باشد؛ نه اقتضای وجود و نه عدم. کلّیهٔ موجودات عالم را ممکنات گویند بجز موجود واحدی که مبداء کلّ است.[1]

ممکن بالذّات امری است که تحقّق و عدم آن در خارج یکسان باشد و به عبارت دیگر امکان خاص عبارت از لااقتضائی محض است و هریک از دو طرف وجود و عدم برای آن باید مستند به علّت باشد[2]. در هر حال، موجودات یا واجب اند یا ممکن و ممکنات، موجوداتِ سوای ذات خدای اند و خود واجبِ بالغیرند.

۱ ــ «علوم عقلی» ۵۷۸ و ۵۷۹. ۲ ــ همان: ۸۹، به نقل از «اسفارج ۱»، «شفاج ۲» و «شرح منظومه».

موبد

با موبدان بگو: ره ما و شما جداست
ما با ایاز خویش و شما با نماز خویش

به پیشوایان دین زردشتی، موبد اطلاق می‌شود. عنوان قدیمی تر طبقهٔ روحانی، در عهد اشکانی و ساسانی، «مغان» بوده است و پیش از آن، در کتاب «اوستا»، آثْرَوَنْ.[1]

با عنایت به مصراع دوّم بیت فوق، ممکن است «موبدان» در مصراع اوّل، مطلقِ روحانیان رسمی باشد که گاه مرادف با عابد و زاهد و واعظ هم آمده است.

۱ ــ «معین»: ذیل «موبد» و «اساطیر»: ۳۹٤ (با اندکی تصرّف و تلخیص).

موج

ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست
موجْ دریاست، عجب آن که نباشد دریا

در اصطلاح، عبارت از تجلّیات وجود مطلق است که از هر مرتبتی، جهانی پدیدار گردد و عالم و آدم همه امواج وجود مطلق اند.[1] امام خمینی (س) می‌فرماید:

... شاید نزدیک‌تر از همهٔ مثالها موج دریا باشد؛ موج نسبت به دریا؛ موج از دریا خارج نیست، موجْ دریاست... این موجهایی که حاصل می‌شود، دریاست که متموّج می‌شود امّا وقتی ما به حسب ادراکمان نگاه می‌کنیم، دریاست و موج دریا؛ کانّه به نظر ما می‌آید که دریا و موج؛ موج یک معنای عارضی است برای دریا. واقع مطلب این است که غیر از دریا چیزی نیست. موج دریا همان دریاست؛ عالم هم یک موجی است.[2]

۱ ــ «معارف ٤»: ٤۰۵. ۲ ــ «حمد»: ۸۸.

موی

ساغر روح‌فزا از کف لطفش گیرم
غافل از هردو جهان، بستهٔ موی‌ش باشم

ای جان جهان به تار موی تو اسیر
گر بستهٔ موی تو نباشم، چه کنم؟

ظاهر کردن هویّت را گویند، یعنی وجود را؛ که همه کس را به معرفت وجود، علمْ حاصل است[1] و بدان راه نیست.[2]

«اسیر تار موی» بودن در بیت دوّم، یعنی تعلّق لامحالهٔ همهٔ پدیده‌ها و نمودهای عالم خلق به مشیّات عالم امر و تقدیر الهی؛ و «بستهٔ موی» بودن یعنی اتّصال به جبل الله المتین.[۳]

۱ــ «رشف الالحاظ»: ۸۲. ۲ــ «عراقی»: ۵۱.
۳ــ از اضافات عالمی ربّانی.

مِهر ← خورشید ــ مهر

مهربانی

عشق بلبل کرده گل را در حریم باغ بی‌تاب
آشکارا گوید از «شهناز» و «شور» و «مهربانی»

مهربانی، گوشه‌ای در نغمه ــ یا آواز ــ **بیات ترک** است. بیات ترک، آوازی است متداول میان عامهٔ مردم، یکنواخت، و غم‌انگیز. مرحوم خالقی می‌نویسد:

هرکدام از آوازها را وقتی نوازنده و خواننده، خوب اجرا کند ــ اگر هم خسته کننده باشد ــ مهارت و استادی نوازنده این عیب را مرتفع می‌کند؛ چنان که صفحهٔ بیات ترک که آقای ابوالحسن صبا ضبط کرده‌اند، بهترین نمونهٔ این آواز است و به طوری که ایشان نواخته‌اند، کسل کننده هم نیست بلکه بسیار هم زیبا و دلنواز است[۱].

برخی از اهل ذوق مثنوی مولانا را در گوشه‌ای از بیات ترک اجرا می‌کنند. عارف قزوینی اصرار داشت که این نغمه را **بیات زند** بنامد ولی از این پیشنهاد زیاد استقبال نشد.

گوشهٔ «مهربانی»، گوشه‌ای غم‌انگیز در بیات ترک است که معمولاً غزل معروف هاتف اصفهانی با مطلع:

چه شود به چهرهٔ زرد من نظری برای خدا کنی
که اگر کنی، همه‌درد من به یکی نظاره دوا کنی

را در این گوشه می‌خوانند.

۱ــ «نظری به موسیقی ۲»: ۱۵٦ (پاورقی).

می

به **می** بربند راهِ عقل را از خانقاه دل
که این دارالجنون هرگز نباشد جای عاقلها

همهٔ **میْزدگان** هوش خود از کف دادند
ساغر از دست روان‌بخش تو هشیارم کرد

جام مرگ آمد به دستم، جام **می** هرگز ندیدم
سالها بر من گذشت و لطفی از دلبر نیامد

وجود مطلق را گویند که ساری باشد نسبت به جمیع موجودات.[1] نیز به معنی ذوقی بود که از دل سالک برآید و او را خوشوقت گرداند.[2]

عراقی گوید: می، غلبات عشق را گویند ــ با وجود اعمال ــ که مقارنِ سلامت باشد؛ و این، خواص را باشد که در سلوک متوسّط اند.[3] «می زدگان» در بیت دوّم، آنهایند که در مقام مَحْوْ مانده و به صَحْوْ نرسیده‌اند (ــــ **محو**) و میْ در بیت آخر، وصال مطلق و رجوع به حق است برای آنها که در مقام صحو بعد المحوند و جهت امتثال امر، در عین گذشتن از فنا، به او بقا یافته‌اند؛ درصورت استجابت خواست اینان، با حقیقت محمّدیه متحد گردند و حتّی از عین ثابت آنها نشانی نخواهد ماند .

نیز ــــ **باده**، **جام**، **شراب**

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۰۵. ۲ ــ «سجّادی ق»: ٤۵۸. ۳ ــ «عراقی»: ۵۳.

میخانه

گویی از کوچهٔ **میخانه** گذر کرده مسیح
که به درگاه خداوند، بلندآوا شد

جامی بنوش و بر در **میخانه** شاد باش
در یاد آن فرشته که توفیق داد باش

در میخانه گشایید به رویم شب و روز
که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم

به اصطلاح اهل عرفان، غلیان عشق است که مستلزم محو و بی‌خودی است[۱]. و نیز عبارت از حقیقت انسانیّت که جامع جمیع عوالم الهی و مظهر اسم جامعه است و محلّ مِی معرفتِ الهی است.[۲] گروهی عالم لاهوت را میخانه گویند.[۳]

از نظر متأخّرین، مجمع دوستان باصفا که درعشق محبوب و مطلوب حقیقی گرفتار و از بادهٔ حقیقت سرمست[اند] و یکرنگ و یکدل برای وصول به مطلوبْ طریق مجاهدت را می‌پیمایند، میخانه نامند[۴].

نیز ← **کوچهٔ میخانه، می**

۱ ــ «دارابی»: ۳۲. ۲ ــ «دارابی»: ۵۰. ۳ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۰٦ و «سجّادی ق»: ٤٥۹، به نقل از «کشاف»: ۱۵٦۳. ٤ ــ «سجّادی ق»: ٤٦۰.

میکده

ساقی و **میکده** و مطرب و دست‌افشانی
به هوایِ خم گیسوی نگار آمد باز

بر در **میکده** و بتکده و مسجد و دیر
سجده آرم که تو شاید نظری بنمایی

مقام مناجات را گویند به طریق محبّت[۱]؛ و یا قدم مناجات[۲]. به مقام عشق[۳] و باطن عارف[۴] یا قلب مرشد کامل[۵] هم اطلاق شده است.

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۰۷ و «طبسی»: ٦۹.
۲ ــ «عراقی»: ۵۳ و «دارابی»: ۱٤۲. ۳ ــ «دارابی»: ۱۱. ٤ ــ همان: ۱٤۲. ۵ ــ «سجّادی ق»: ٤٦۱.

نـــاز

پرده بردار ز رخ، چهره گشا، ناز بس است
عاشق سوخته را دیدن رویت هوس است

اکنون که یار، راه ندادم به کوی خود
ما در نیاز خویشتن و او به ناز خویش

شب هجران تو آخر نشود، رخ ننمایی
در همه دهر، تو در نازی و ما گرد نیازیم

تعزّز و احتجاب معشوق را گویند جهتِ انگیز[شِ] کمال رغبت و امتداد حکم محبّت در نشئهٔ عاشق، تا طلبِ او روزافزون گردد و هرچه زودتر از مدارج ترقّی و معارِج تطوّرات به مقصد اصلی برسد.[۱] و گویند که ناز، قوّت دادن معشوق است عاشق را در عشق[۲]؛ و بعضی گفته‌اند فریب‌دادن معشوق است عاشق خود را[۳].

نیز ← نیاز

۱ ــ «مرآت»: ۲۳۱. ۲ ــ «رشف الالحاظ» ۳۳. ۳ــ «کشّاف»: ۱۵۶۳.

ناسوت

نابینایی است کوز چاه ناسوت
بی راهنما به سوی لاهوت رود

عالم اجسام و جسمانیّات و زمان و زمانیّات[۱]. آن‌را عالم طبع، نَفْس، حسّ، شهادت، مادّه، مُلک[۲] و نیز عالم سفلی، عالم خلق و جهان نمود نیز می‌گویند.

ناسوت، پایین‌ترین مراتب وجود است و در مقابل لاهوت قرار دارد و در حقیقت مرتبهٔ اجسام و عالم شهادت است.[۳]

نیز ← عوالم کلّیه

۱ ــ «علوم عقلی»: ۵۸۹، به نقل از «اسفار ٤»:

۸۹. ۲ــ «سیر و سلوک»: ۹۳ (حواشی با تصرّف). ۳ــ «کشّاف»: ۱۳۹۵.

نای ــ نی

گر نی از درد دلِ عشّاق شرحی باز گوید
گر دل غمدیده با غمخواه هم‌آواز گردد

....

در هوایش سر سپارم، در قدومش جان بریزم
گر به رویم در گشاید، گر به نازی بازگردد

ــــ

این نغمه برآید از روانم
از جانِ و دلِ و زبانِ و نایَم*

ــــ

ای نقطهٔ عطف راز هستی
برگیر ز دوست جام مستی

عبارت از دل و جان انسان است که دو جهت دارند: یکی به عالم وحدتِ حقیقیّه و محبّت ذاتیّه، دوّم به عالم کثرت نشئهٔ عنصریّهٔ حسّیّه. به اعتبار اوّل، انوار عالم قدس را از روزن‌های حواس و قوا به عالم عیان آورد تا شوقی که در مجلسِ جمعیّتِ روح و بدن نهان است به حرکت آورد، و پای دل را به میل طبیعی به عالم اصلی خود منصرف سازد و سرودی به یاد مستانِ بزم فراغت آورد.[۱]

۱ــ «مرآت»: ۲۳۲.

نبوّت

تا ولایت بر ولیّ عصر می‌باشد مقدّر
تا نبوّت را محمّد، تا خلافت راست حیدر

حقیقت محمّدی(ص) جامع جمیع مراتب کمال و رسالت است و به موجب

* «نای» در این شعر ایهام دارد.

حدیث «کُنْتُ نَبِیّاً وَ آدَمُ بَیْنَ الرّوحِ وَ الْجَسَدِ»، نبوّت وی بر نبوّت آدم و ذرّیّت او سابق بود. و اوّلین موجودات بود به موجب حدیث «أَوَّلُ ما خَلَقَ اللّهُ نوری». و پیش از همهٔ پیغمبران در ظهور آمد به مفادّ حدیث «کُنْتُ أَوَّلَ النَّبِیّینَ فِی الْخَلْقِ وَ آخِرَهُمْ فِی الْبَعْث». و چون جامع همهٔ مراتب بود، انبیا و پیغمبران گذشته، شئون مختلف حقیقت محمّدی بودند که به نوبت ظهور کردند، و او به همین دلیل خاتم انبیا نیز بود؛ زیرا سلسلهٔ نبوّت با ظهور وی نهایت پذیرفت و ظهور وی به حقیقت ظهور تمام پیغمبران به شمار می‌رفت[۱].

همانا نبوّت حقیقی مطلق عبارت است از آنکه آنچه را که در حضرت واحدیّت در غیب الغیوب است برحسب استعدادهای مظاهر طبق تعلیم حقیقی و آگاهی ذاتی که او راست، اظهار نماید؛ پس نبوّت مقام ظهور خلافت و ولایت است و خلافت و ولایت، باطن نبوّت.[۲]

۱ ــ «المسائل»: ۱۰۳ (تعلیقات). به خوانندگان محترم توصیه می‌کنیم ص ۲۰۰ ــ ۲۰۲ «چهل حدیث» را در اثبات نبوّت عامّه و نبوّت خاصّه مطالعه نمایند. ۲ ــ «مصباح الهدایه»: ۷۷.

نسیم

نسیم قدس به عشّاق باغ مژده دهد
که دل ز هردو جهان بی‌نیاز باید کرد

نسیم، تجلّی جمال الهی را گویند و نیز رحمت متواتر و نَفَس رحمانی[۱]. یاد آورد عنایت را نیز گفته‌اند[۲]. مطلق نسیم، کنایه از بشارت توفیق الهی در سلوک است؛ ولی در بیت فوق، منظور از «قدس» بهشت است و «نسیم قدس» بشارتهای الهی است در مقام تجلّی ذات؛ و باغ هم جنّت لقاء است.

۱ ــ «سجّادی ق»: ٤٦٦. ۲ ــ «رشف الالحاظ»: ۱۹۱.

نغمه

دست افشان به سر کوی نگار آمده‌ام
پایْ کوبان ز پی نغمهٔ تار آمده‌ام

داودوار نغمه‌زنان ساغری بیار
غافل ز درد جاه و نشیب و فراز کن

این نغمه برآید از روانم   از جان و دل و زبان و نایم
ای نقطهٔ عطف راز هستی   برگیر ز دوست، جام مستی

امتداد نَفَس رحمانی و استمرار فیض وجودی را گویند که جمیع ذرّات کاینات، از آن نغمه به رقص آمده‌اند[1].

۱ ــ «مرآت»: ۲۳۳.

نماز

ابروی تو قبلهٔ نمازم باشد
یاد تو گره گشای رازم باشد

یا صلوٰة، اساسی ترین رکن عبادات در اسلام؛ اهل معنی به ظاهر نماز یا نمازِ بی حضور قلب، وقعی نمی‌نهند؛ امام فرماید:

ظاهر نماز علیّ بن ابی طالب ــ علیه السّلام ــ و نماز فلان منافق در اجزا و شرایط [و] صورت ظاهری عمل، هیچ تفاوتی ندارد لیکن آن یک با آن عملْ معراج الی الله می‌کند و صورتش ملکوت اعلیٰ است و دیگری با آن عمل به جهنّم سقوط کند و صورتش ملکوت اسفل است و از شدّت ظلمت شبیه ندارد.[1]

در اصطلاح عرفا، نماز عبارت از توجّه باطن است الی الله و ملازمت در حضور و اقبال به سوی حق و اِعراض از ماسِوَی الله و دوام مکاشفت با حق و مقام راز و نیاز[2].

۱ ــ «چهل حدیث»: ۳۳۱. ۲ ــ «سجّادی ق»: ۴۷۳.

نوروز

کی چنین خرّم بهاران دیده چشم اهل ایران
کرده نوروز کهن از نوخیال نوجوانی

نخستین روز است از فروردین ماه و بدین جهت نوروز نام گرفته که آغاز سال نو است و تا پنج روز پس از آن جشنها بر پا می‌کردند و روز ششم فروردین را «نوروز بزرگ» یا «جشن بزرگ» و یا «نوروز ملک» گویند، زیرا که خسروان در آن پنج روز به حقوق اطرافیان و مردم و نیز بزرگان رسیدگی می‌کردند و روز ششم جهت ملاقات خاصان و نزدیکان خلوت می‌کردند[1].

ایرانیان معتقد بودند که در این روز خداوند از آفرینش جهان آسود و مشتری را بیافرید؛ زردشت با خداوند توفیق مناجات یافت و کیخسرو بر آسمان عروج کرد.[2]

روز اوّل فروردین که رسیدن آفتاب است به نقطهٔ اوّل حَمَل[3]، اوّلین روز سال شمسی است و چنان‌چه گفته آمد نوروز از مراسم بسیار کهن ایرانیان است. مُعَلّی بن خُنَیْس روایتی از امام جعفر صادق(ع) در بیان نوروز آورده که به «نوروزیّه» معروف است و مضمون آن با آن‌چه ایرانیان قدیم معتقد بودند، نزدیک است. در حدیث مزبور، روز خلقت آدم(ع)، روز فرونشستن طوفان و استقرار نوح و یارانش؛ روز غدیر خم و... را امام صادق(ع) مصادف با نوروز دانسته مزایایی بر آن بیان فرموده و دعا و نمازی مخصوص این روز نیز مقرّر داشته است[4].

۱ــ «التّفهیم»: ۲۵۳. ۲ــ «اساطیر»: ٤۲٦.
۳ــ «غیاث»: ذیل «نوروز». ٤ــ متن کامل این حدیث در انتهای «زادالمعاد» مجلسی آمده است.

نیاز

اکنون که یار، راه ندادم به کوی خود
ما در نیاز خویشتن و او به ناز خویش

بر در میکده از روی نیاز آمده‌ام
پیش اصحاب طریقت به نماز آمده‌ام

شب هجران تو آخر نشود، رخ ننمایی
در همه دهر تو در نازی و ما گِرد نیازیم

اظهار تذلّل و افتقار است از جانب عاشق، در مقابلهٔ استغنا و بی‌نیازی معشوق جهت اعلام رسوخ و ثبات قدم محبّ و به استدعای مزید لطف و عنایت نهانی معشوق — به حَسَبِ صورت.[1]

۱ ــ «مرآت»: ۲۳٤ (با تصرّف).

نیستی

گر سالک او منازلی سیر کند
خود مسلک نیستی بود منزل ما

بر نیستی م فزون کن از راه کرم
در دیدهٔ خود هر آن‌چه هستم، بنما

تا از دیار هستی در نیستی خزیدیم
از هرچه غیر دلبر، از جان و دل بریدیم

همان فنای از انسانیّت و تعلّقات است. ترکیباتی در ادب فارسی است که ذکر آن در تبیین مفهوم این اصطلاح یاری می‌رساند، از جمله «نیست‌پرست» به معنی عارفی که به جدّ طالب فناست: «نیست‌رنگ» به معنی معدوم صفت، موجودی به ظاهر معدوم، هستِ نیست‌نما[1].

... نیستی، آن است که در سر دوستی شوی؛ نه در این جهان با دید آیی، نه در آن جهان. دو گیتی در سرِ دوستی شد و دوستی در سرِ دوست. اکنون نمی‌یارم گفت که منم، نمی‌یارم گفت که اوست.[2]

نیز ← هستی

۱ ــ «کی منش»: ۸٦۷. ۲ ــ «سجّادی‌ق»: ٤۷۵ وج: ۷۷۵ (به نقل از؟).

واجب

ممکن اندر لباس واجب پیدا
واجب اندر ردای امکان مظهر

در برابر «ممکن»، عبارت از موجودی است که وجودش منتسب به خود و از خود و به خود باشد و به عبارت دیگر موجودیّت آن به نفسِ ذاتش باشد، در مقابل ممکن که موجودِ منتسب به غیر و از غیر است. واجب موجودی است که وجود برای آن ضروری است و ممکن موجودی است که وجود و عدم ــ هیچ کدام ــ او را ضروری نباشد[1].

واجب یا بالذّات است یا بالغیر. کلّیهٔ موجودات عالم، واجب بالغیرند یعنی وجوب آنها از ناحیهٔ علّت است که آنها را پدید آورده. واجب بالذّات یعنی موجودی که من حیث الذّات مصداق موجودیّت باشد و موجودیّت آن بدون قید و وصف و شرط باشد و آن اصل الوجود است که ذات حق ــ تعالیٰ ــ است.[2]

۱ ــ «علوم عقلی»: ۵۷۸ و ۵۷۹. ۲ــ همان: ۸۹. به نقل از «اسفار ۱»، «شفا ۲» و «شرح منظومه».

وحدت ــ توحید

تا هستی خویشتن فرامُش نکنند
خواهد که زشرک عطر وحدت بوید

وحدت، یکتایی و توحید اقرار به یگانگی و یکتایی خداوند است. توحید عملی، تصدیقی است و اگر دلیلش نقلی باشد توحید عام است و اگر عقلی باشد توحید خاص. امّا توحید عینی وجدانی، توحیدی است که صاحب آن به طریق ذوق و مشاهده آنرا دریابد و آنرا سه مرتبه است: اوّل توحید افعال ــ و آن اِفراد فعل است از غیرش و آن به معنی اثبات فاعلیّت مطلق است بر خدا و نفی آن از غیر؛ و این هنگامی حاصل شود که خدای به افعالش تجلّی کند. دوّم توحید صفات ــ و آن اِفراد صفت اوست از غیرش؛ و این توحید در تجلّی خدای به صفاتش حاصل شود. سوّم توحید ذات ــ و آن اِفراد ذات قدیم است از ذوات دیگر؛ و آن در تجلّی خدای به ذاتش دست دهد. صاحب این توحید همهٔ ذوات و صفات و افعال را متلاشی در اشعّهٔ ذات و صفات و افعال حق بیند. و آدمی

را بالا تر از این مقام در توحید نیست و آن توحید خاصّان است و باید دانست این توحید منزّه از حلول و تشبیه و تعطیل است، چنان که بعضی از جامد فکران و عاطلان از معرفت ذوق دانسته اند.[۱]

خواجه در «منازل السّائرین» سه وجه برای توحید می‌شمارد: وجه اوّل، توحید عامّه که با شواهد تصحیح می‌گردد؛ وجه دوّم، توحید خاصّه که با حقایق تثبیت می‌گردد؛ وجه سوّم، توحید خاصّة الخاصّة که قائم به وجود قدیم حق متعال است. توحید عامّه، گواهی به یگانگی خدای یکتاست که معبودی جز او نیست، خدایی که زاییده نشده و نمی‌زاید، بی انباز است، مثل و مانندی برای او نیست، از هر عیب و نقص منزّه است و از همه بالا تر و والا تر است. این همان توحیدی است که ظاهر و آشکار است و شرک اعظم را نفی می‌کند؛ براساس آن قبله نصب، ذمّه واجب، جان و مال مردم حفظ، دارالاسلام از دارالکفر جدا شده است... توحید دوّم، که به حقایق ثابت است و عنوان آن توحید خاصّه است با اسقاط اسباب و وسایل و با گذشت از تزاحم عقول و با قطع تعلّق از شواهد است. به این معنی که سالک در شهادت به توحید به دلیل محتاج نباشد، در توکّل به سبب نیازی پیدا نکند، و برای نجات خویش به وسیله توسّل نجوید... در این توحید، سالک به معرفت اسباب و علل رسیده از همین جهت در راه اسقاط حدث خویش قدم گذارده است... توحید سوّم، که تحت عنوان توحید خاصّة الخاصّه ذکر گردیده، توحید حق متعال است که آن‌را به خود اختصاص داده است و آن توحید سزاوار شأن کبریایی حضرت اوست. از این توحید، به باطن و سرّ عدّه‌ای از برگزیدگان خویش چیزی افاضه فرموده و به همان جهت زبان از نَعْت‌بسته و از اظهارش درمانده اند.[۲]

نیز ــــ **اناالحق**

۱ ــ «گوهرین ۳»: ۲۶۶ با استفاده از «کشّاف»: ۱٤٦۸ (با اندکی تصرّف و تلخیص). ۲ ــ «مقامات»: ۱۳۳ ــ ۱۳٦ (با تلخیص و اندکی تصرّف).

وصل

گر مرغ باغ قدس به وصلش رسیده بود
در جمع عاشقان توبی بال و پر نبود

وعدهٔ دیدار نزدیک است، یاران مژده باد!
روز **وصل**ش می‌رسد، ایّام هجران می‌رود

به هنگام خزان در این خراب‌آباد بنشستم
بهار آمد که بهر **وصل** او بار سفر گیرم

وصل، عبارت از اتّصال به محبوب است، پس از هجران؛ و تا عاشق دیدار محبوب، بی‌خود نشود به وصال معشوق نرسد. طالب وصل محبوب باید همواره در مجاهده باشد تا به دیدار و وصل محبوب نایل شود و سختیها تحمّل کند تا از شراب وصل سیراب شود.[۱] نیز گفته‌اند: وصل، عبارت از فنای سالک است در اوصاف حق.[۲]

بعضی از عرفا، [رسیدن به] مقام وحدت را گویند، مع الله در سرّاء و ضرّاء.[۳] و به تعبیر مؤلّف «مرآت عشّاق»، رسیدن را گویند به مقام وحدت و مرتبهٔ احدیّت الجمع و قربِ «لی مع الله»* به سبب اِفنای رسوم بشریت و اختفای عموم صفات خلقیّت.[۴]

۱ ــ «سجّادی ق»: ٤٨٧ و ٤٨٨ (با تصرّف). ۲ ــ همان: ٤٨٨. ۳ ــ «رشف الالحاظ»: ۲٤۲. ٤ ــ «مرآت»: ۲۳۵.

ولایت

تا **ولایت** بر ولیّ عصر می‌باشد مقدّر
تا نبوّت را محمّد، تا خلافت راست حیدر

قیام عبد است به حق، در مقام فناء از خودی خود که بتمامت کمال به خاتم الاولیاء که مهدی است ظاهر شود و این ولایت به سبیل اتمّیت و اکملیّت در نشاء کاملهٔ خاتم الاولیاء ظهور می‌یابد؛ زیرا که مظهر ولایت مطلقه اوست و باقی اولیاء ــ علیٰ تفاوت مراتبهم ــ اقتباس نور ولایت از مشکات خاتم الاولیاء می‌نمایند... خاتم الاولیاء همان خاتم الانبیاء و باطن نبوّت آن حضرت است و حسنه‌ای از حسنات اوست و از این جهت آن حضرت فرمود که «یُواطئُ اسْمُهُ اسْمی و کُنْیَتُهُ کُنْیَتی»[۱].

* لی مَعَ اللهِ حٰالٌ لٰا یَسَعُهُ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ ولٰا نَبیٌّ مُرْسَلٌ (ــ«چهل حدیث»: ٤۳۷ و ٤٤٨).

ولایت بر دو قسم است: ولایت عامّه که مشترک است میان تمام مؤمنان، و ولایت خاصّه که مخصوص است به سالکان واصل که در حق فنا یافته و به او بقا یافته اند.[۲]

«ولیّ» اسمی است ازاسمای الهیّه و در جمیع ادوار تقاضای مظاهر می‌کند؛ فلهذا ولایت باقی است، اگرچه نبوّت مختتم است. ولایت اعمّ از نبوّت و رسالت است و نبوّت اعمّ از رسالت و اخصّ از ولایت است؛ زیرا که هر رسول که هست، البتّه نبیّ است و هر نبیّ، ولیّ است و لازم نیست که هر ولی، نبی باشد و هر نبی نیز رسول باشد.

به حکم احاطه و اشتمال که ولایت راست، مظاهر وی سه نوعند: یکی ولّیِ غیر نبیّ، مثل اولیای امّت مرحومهٔ محمّدیه ــ علیهم السّلام. دوّم نبیّ غیر رسول، همچون انبیای بنی اسرائیل که بردین و ملّت حضرت موسیٰ بودند. سیّم رسول، مانند ابراهیم خلیل و موسی و عیسیٰ و خاتم الانبیا ــ صلوات الرّحمن علیهم.

ولایت، جهت حقّانی ابدی است و هرگز منقطع نمی‌شود و نبوّت، جهتی است نسبت به خلق و منقطع است.[۳]

۱ ــ «لاهیجی»: ۳۳۵ (با اندکی تلخیص). ۲ ــ «سجّادی ج»: ۷۹۱. ۳ ــ «نسفی»: ٦٤١. تفصیل این مرتبت را ــ بالتّعبیر الاخصّ ــ در کتاب مصباح الهدایهٔ حضرت امام خمینی (س) ملاحظه کنید.

ویرانه

بس کن ای جغد، ز ویرانهٔ خود دم بربند
که «در این دایره، من نقطهٔ پرگار توام»

عالم مادّه و مادّیات را گویند و مطلق دنیا را.[۱] مصراع دوّم، از زبان جغد بیان شده است.

نیز ← **خراب‌آباد، دایره، ظلمتکده**

۱ ــ «سجّادی ق»: ٤٩٤ و ج: ٧٩٤.

هجر ـ هجران

عمری گذشت در غم **هجران** روی دوست
مرغم درون آتش و ماهی برون آب

غم مخور، ایّام **هجران** رو به پایان می‌رود
این خماری از سرِ ما میْ گساران می‌رود

همبستر دلدار و ز **هجرش** به عذابیم
در وصلْ غریقیم و به **هجران** مدامیم

دوری و جدایی و فراق از محبوب را گویند [یا قطع تجلیّات] که برای عاشق شبدا بسی ناگوار است.[۱] نیز عبارت از التفات کردن به غیر حق است، ظاهراً و باطناً.[۲] بعضی از عرفا، شعور به معارف کیفیّات عالم تفرقه و دقایق آن را دوری (هجران) گویند.[۳] بدین‌سان وصل و وصال از قرب خیزد و هجر و هجران از بُعد؛ چنین است که گفته‌اند: در طریقت، حقیقت قُرب، دیدن اوست در همهٔ احوال، و حقیقت بُعد، دیدن خود است در همهٔ احوال، که هرکه به خود مشغول گشت «بعید» است و هرکه از خود فارغ شد «قریب» است.[۴]

۱ ـ «سجادی ق»: ٤۹٥. ۲ ـ «کشّاف»: ۱٥۳۲. ۳ ـ «رشف الالحاظ»: ۲٦۳. ٤ ـ «التصفیه»: ۱۹٦.

هستی

ای دوست! **هر آن‌چه هست** نور رخ توست
فریادرس دل، نظر فرّخ توست

اگر دل داده‌ای بر **عالم هستی** و بالاتر
به خود بستی ز تار عنکبوتی بس سلاسلها

استعمال حقیقی آن در وجود حقّ باشد امّا به حسب کنایه و مجاز، بر وجود ممکن هم اطلاق نمایند، به علاقهٔ سبب و شباهت در احکام.[۱] امام(س) فرماید:

بگذار هر آن‌چه هست و او را بگزین
نیکوتر از این دو حرف، پندی نبود

[تذکار و تمرین: «هر آن‌چه هست» را در بیتِ صدرِ این مقاله و بیت اخیر مقایسه کنید.]

از موارد دیگر کاربرد این لغت، بقای علامات وجود مادّی است که در مقابلِ آن، «نیستی» را به کار برند. مولانا این گونه کاربرد بسیار دارد. امام(س) در همین مفهوم فرماید:

نیستی را برگزین ای دوست اندر راه عشق
رنگ هستی هرکه بر رخ دارد آدم‌زاده نیست

تا از دیار هستی در نیستی خزیدیم
از هرچه غیر دلبر، از جان و دل بریدیم

در بیت اخیر، دیار هستی = دنیا، زندگی مادّی و زمینی.

بیت زیر از حضرت امام(س) نیز لطیف و تأمّل انگیز است. رواست که خواننده به مفهومِ «هستی» در این بیت توجّه بیشتری مبذول نماید:

نیستم نیست ـ که هستی همه در نیستی است
هیچم و هیچ ـ که در هیچ نظر فرمایی

نیز ← نیستی

۱ ـ «مرآت»: ۲۳۶.

هشت جنّت

خود در این نور وز اندر هشت‌جنّت شور و غوغاست
قُدسیان را نیز در لاهوت، جشنی شادی افزاست

یا هشت بهشت؛ متخذ از «قرآن کریم»:

۱ ـ جَنَّةُ الْخُلد: «قُل أذٰلِکَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كٰانَتْ لَهُمْ جَزٰاءً وَ مَصیراً» [(بگو) آیا این بهتر است یا بهشت جاودانی که پرهیزکاران وعده داده شدند (که) ایشان را پاداش و بازگشت باشد؟]

۲ ـ دارُالسَّلام: «وَاللهُ يَدْعُوا إلىٰ دٰارِالسَّلامِ وَيَهْدی مَنْ يَشٰاءُ إلىٰ صِراطٍ مُسْتَقيمٍ» [و خداوند به سوی بهشتی که سرای سلامت است می‌خواند و هرکه را خواهد به راهی راست راه می‌نمایاند.]

۳ ـ دارُالقَرار: «يٰا قَوْمِ إنَّمٰا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيٰا مَتٰاعٌ وَإنَّ الْاٰخِرَةَ هِیَ دٰارُ الْقَرٰارِ» [ای گروه و طایفهٔ من! جز این نیست که این زندگانی دنیا مایهٔ اندکِ معاش است و حقیقتاً آخرت بهشتی است که سرای آرام و پایدار است.]

٤ ـ جَنَّةُ عَدْن: «يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنّٰاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهٰارُ وَمَسٰاكِنَ طَيِّبَةً فی جَنّٰتِ عَدْنٍ، ذٰلِکَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ» [(خداوند) گناهانتان را می‌آمرزد و شما را به بهشت هایی داخل می‌گرداند که از زیر آنها نهرها می‌رود، و مسکن های پاکیزه است در بهشت های جای اقامت دایمی، آن کامیابی بزرگ است.]

۵ ـ جَنَّةُ الْمَأْویٰ: «عِنْدَهٰا جَنَّةُ الْمَأْویٰ» [نزد آن بهشت جایگاه و آرامش بخش است.]

٦ ـ جَنَّةُ النَّعیم: «وَاجْعَلْنی مِنْ وَرَثَةِ جَنَّتِ النَّعیم» [و (خدایا) مرا از وارثان بهشتِ با ناز و نعمت بگردان.]

۷ ـ عِلِّیّین: «كَلّٰا إنَّ كِتٰابَ الْأَبْرارِ لَفی عِلِّيّينَ» [حقّاً بدون تردید نامهٔ نیکوکاران پاک نهاد هر آینه در علّیین است.]

۸ ـ جَنَّةُ الفردوس: «إنَّ الَّذینَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ كٰانَتْ لَهُمْ جَنّٰاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً»[۱] [به درستی آنان که گرویدند و کارهای شایسته کردند برای ایشان بهشت های فردوس منزلی باشد.]

۱ ـ آیات به ترتیب ← ۲۵: ۱۵ و ۱۰: ۲۵ و ٤۰: ۳۹ و ٦۱: ۱۲ و ۵۳: ۱۵ و ۲٦: ۸۵ و ۸۳:

۱۸ و ۱۸: ۱۰۷. برای تحقیق بیشتر ← به همین عنوان در «غیاث»، «دهخدا» و «معین».

هشیاری

بـاده از پـیـمـانـهٔ دلـدار هشـیـاری نـدارد
بی خودی از نـوش این پیمـانه بیـداری ندارد

هـمـهٔ می زدگـان هـوش خـود از کـف دادند
سـاغـر از دست روان‌بـخش تـو هشـیـارم کرد

در اصطلاح، مقام توحید و استقامت سالک، و صحو اوّل را گویند.[1] «صحو» رجوع به احساس پس از غیبت است. سُکر و محو پیش از صحو رخ می‌دهند. بسیاری از سلّاک در محو می‌مانند وتوفیق پیدا نمی‌کنند که به مقام «صحو بعد از محو» برسند. کاشانی گوید: صحو مقام شهود تامّ، و صاحی متمکّن در حضرت جمع و شهود است.[2] بیت دوّم اشاره به مقام «صحو بعد از محو» دارد.

۱ــ «سجّادی ج»: ۷۹۸. ۲ــ «کاشانی»: ۲۴۲.

هفت اختر

مصدر هر هشت گردون، مبدأ هـر هفت اختر
خالق هر شش جـهت، نور دل هـر پنج مصدر

یا سیّارات سبع: قمر (ماه)، عَطارُد (تیر)، زهره (ناهید)، شمس (خورشید یا مهر)، مرّیخ (بهرام)، مشتری (برجیس)، زُحَل (کیوان).[1]

به اعتقاد قدما، جای این سبعهٔ سیّاره به ترتیب در هفت فلک یا هفت آسمان است: ماه در فلک اوّل، تیر در فلک دوّم، ناهید در فلک سوّم، مهر در فلک چهارم، بهرام در فلک پنجم، برجیس در فلک ششم، کیوان در فلک هفتم.[2]

۱ــ «دهخدا»: ذیل «هفت اختر». ۲ــ «غیاث»: ذیل همان.

هما

ای فرّ هما بر سر من سایه فکن
فریادرس و وجودم از پایه فکن

مرغی است افسانه‌ای که گویند استخوان خورد وجانوری نیازارد.[۱] هما، با آن که در طبقه‌بندی جزو پرندگان شکاری است، غذای آن فقط استخوان است. هما استخوانها را از زمین ربوده و از بالا بر روی صخره‌ها رها می‌کند و پس از قطعه قطعه شدن می‌خورد. قدما این مرغ را موجب سعادت می‌دانستند و می‌پنداشتند که سایه‌اش بر سر هرکسی افتد او را خوشبخت می‌کند.[۲]

در ادبیّات فارسی نشانهٔ بلند همّتی است و «همایون» صفت آن است. صاحب «کشف اللّغات» گوید: سایهٔ او بر سر هرکس افتد به شاهی رسد.[۳] در افسانه‌ها بسیار از او نام برده‌اند؛ از جمله به این صورت که در شهرها و ممالک، هنگام انتخاب پادشاه، این مرغ را به پرواز می‌آورده‌اند و بر سر هرکس که می‌نشست او را شاه می‌کردند.[۴]

ممکن است حضرت امام(س) در بیت فوق از «فرّ هما» توفیق الٰهی را اراده کرده و «هما» را مترادف «عنقا» منظور نموده باشند ← **عنقا** و نیز ← **توفیق**.

۱ ــ «آنندراج»: ذیل کلمهٔ «هما». ۲ ــ «معین» ذیل همین کلمه (با تلخیص). ۳ ــ «منزوی»: ۸۴ (با تلخیص). ۴ ــ «منطق الطّیر»: ۳۱۷ (تعلیقات).

یار

گر از سبوی عشق دهد یار جرعه‌ای
مستانه جان ز خرقهٔ هستی درآورم

از دانش و عقل، یار را نتوان یافت
از جهل در این راه مددگیری کن

صفت الٰهی را گویند که ضروری کافّهٔ موجودات است و هیچ اسم، موافق‌تر از این نیست مر سالک را در سلوک؛ زیرا که کلمهٔ توحید، بدین اسم دایر است.[۱]

نیز عالم شهود را گویند، یعنی مشاهدهٔ ذات حقّ.[۲]

۱ ــ «رشف الالحاظ»: ٦۹. منظور صفات جمال است که در این موضع «رحیم» و «حنّان» ظهور دارد. ۲ ــ «کشّاف»: ۱۵٦٤.

□ فرهنگ اعلام

آدم

ز جا برخیز و بشکن این قفس، بگشای غُلها را
تو منزلگاه آدم را وراء «لا» نمی‌دانی

آدم، حقیقت انسانیّت است که جامع و مظهر ذات و جمع اسماء و صفات الهی است که عالم خلق و آفرینش، ظهور آنها محسوب می‌شود؛ و به این اعتبار، آینهٔ حق و خلق است. و چون غرض از ایجاد، معرفت حق بود و هیچ یک از مراتب وجود استعداد آن را ندارند که حق را به نحو کمال و تمام بشناسند مگر انسان، بدین دلیل، حقیقت انسانی، غایت ایجاد نیز هست و آفرینش محفوظ به بقا و دوام اوست. و سرّ اینکه آدم، یعنی حقیقت انسانیّت، مسجود ملایک واقع شد همین جامعیّت بود؛ زیرا فرشتگان در عالم خود محدود ند و از مرتبهٔ خود عبور نتوانند کرد و از نعمت عشق که محرّک اصلی آفرینش است، ذاتاً نصیبی ندارند و به سبب همین محدودیّت و بی نصیبی، آدم را نشناختند و زبان اعتراض بر خلقت وی گشودند تا آن گاه که به جامعیّت او پی بردند[1].

به حکم «اِنَّ اللّهَ ــ تَعالیٰ ــ خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صُورَتِهِ» [ای انسان] عکس معبود ملایک به حکم جامعیّت تو بودی و چون صورت معبود خود در تو مشاهده نمودند، همه سجدهٔ تو کردند؛ و از آن سبب که تو عکس مرتبهٔ الوهیّت بودی و همهٔ اسماء و مسمّی در تو منعکس بود، تو مسجود ملایک گشتی و مراد از سجده، اطاعت و انقیاد است؛ یعنی

همه مطیع و مُنقاد انسان‌اند[۲]. نیز ← عَلَّم‌ الاسماء.

۱ ــ «المسائل»: ۷۹ (تعلیقات، به نقل از «فصوص»). ۲ ــ «لاهیجی»: ۲۰۲.

آزَر

ای دورنمای پور آزر
نادیده افول حق ز منظر

به استناد آیهٔ ۷٤ سورهٔ مبارکهٔ انعام، آزر نام پدر ابراهیم خلیل (ع) است ولی بسیاری از مفسّران شیعه[۱] قایل‌اند که نام پدر ابراهیم «تارخ» بوده و آزر پدرخوانده یا عموی او بوده است. آزر بت‌تراش بود.

۱ ــ از جمله «ابوالفتوح ۳»: ۵۸.

آنوِرْس

قدرتش بگرفت از خطّ عرب تا ملک ایران
از فراز تودهٔ آنوِرْس تا سرحدّ غازان

آنورس، بندر و شهری است در بلژیک در ساحلِ رودخانهٔ اِسْکو؛ و مرکز ایالتی به همین نام. در آنورس، در اغلب اوقات سال، باران می‌بارد[۱] و ممکن است منظور امام (س) از «تودهٔ آنورس»، ابرهای فراوانی باشد که برفراز این منطقه است.

۱ ــ «معین» و «دانش بشر»: ذیل «آنورس» (با اندکی تصرّف و اختصار).

ابراهیم

ای دورنمای پور آزر
نادیده افول حق ز منظر

ای نـار فـراق بـر تـو گـلشـن
شـد بَرْد و سـلام از تـو آذر

ابراهیم خلیل الله، از پیامبران اولوالعزم، پسرخواندهٔ آزر بت‌تراش بود و نمرود ــ طاغوت زمان ــ و مردم را از بت‌پرستی نهی می‌کرد و به پرستش خدای یگانه می‌خواند. بنای خانهٔ کعبه و نصب حجرالاسود از کارهایی است که وی به فرمان خدای متعال انجام داد و از زمان او حجّ فرض شد. ابراهیم از هاجر کنیز خود پسری یافت به نام اسماعیل، و چون نذر کرده بود که اگر پسری یابد قربان کند به هنگامی که اسماعیل کودکی رسیده بود، از خداوند فرمان رسید که باید به عهدش وفا کند. ابراهیم و اسماعیل ــ علیهم السلام ــ کراهتی نشان ندادند امّا به فرمان خدا گوسفندی رسید تا به جای اسماعیل قربان شود. از آن پس قربانی کردن در حجّ فرض شد[1]. دو بیت فوق، تلمیحی به دو ماجرا از زندگی حضرت ابراهیم (ع) است بدین قرار:

۱ ــ ابراهیم (ع) یکی از ستارگان را که قوم می‌پرستید، بدید. (چون آنان) گفت که «این پروردگار من است»؛ آن ستاره غروب کرد و در گوشه افق ناپدید شد. به جستجویش پرداخت، آن را نیافت. گفت: «من خدایانی را که دستخوش تغییر و تحوّل می‌شوند و از جایی به جایی و از حالی به حالی منتقل می‌گردند، دوست نمی‌دارم.»

پس از آن چون ماه را دید که می‌درخشد و روشنی اش از آن ستاره افزون است و حجمش بزرگ‌تر از آن به نظر می‌آید، باز برای هماهنگی با قوم، آن جمله را تکرار کرد و گفت: «این، پروردگار من است»؛ و باز چون ماه ناپدید شد گفت: «هر آینه اگر پروردگار من هدایتم نکند، بی گمان از گمراهان خواهم بود.»

صبح رسید و خورشید طلوع کرد. بار دیگر ابراهیم گفت: «این، پروردگار من است؛ این از ستارگان دیگر بزرگ‌تر و پرفایده‌تر است»؛ باز چون خورشید افول (غروب) کرد، ابراهیم گفت: «من از آنچه شما آن را شریک خدای یگانه ساخته‌اید بیزارم؛ زیرا این اختران از جایی به جای دیگر و از حالی به حال دیگر منتقل و متحوّل می‌شوند و ناچار آفریدگار متصرّفی هست که آنها را تدبیر می‌کند و به گردش وا می‌دارد و در جریان طلوع و غروب می‌گذارد. همانا که من روی خود را به آن کس متوجّه می‌دارم که آسمانها و زمین را آفریده است؛ و کیش من توحید خالص است و من از زمرهٔ مشرکان نیستم.»[2]

حضرت امام (س) با نگاهی عرفانی، به این بخش از داستان زندگی حضرت

ابراهیم (ع) چنین نگریسته اند:

بدان که اگر کسی با قدم معرفت، سلوک الی الله کند به هدف نهایی خود نخواهد رسید و در احدیّتِ جمع مستهلک نخواهد شد و پروردگار مطلق خود را مشاهده نخواهد کرد؛ مگر آنکه در مقام سلوک، منزلها و درجه ها و مرحله ها و معراجهای از خلق به سوی حقّ مقیّد را پشت سر بگذارد و کم کم قید را زایل کند و از نشئه ای به نشئه دیگر و از منزلی به منزل دیگر منتقل شود تا آن به حقِ مطلق منتهی گردد؛ چنانکه در کتاب الٰهی به آن اشاره شده است و نحوهٔ سلوک شیخ الانبیاء (حضرت ابراهیم) ــ علیه و علیهم السّلام ــ اینچنین بوده است... آن حضرت تدریجاً از ظلمات عالم طبیعت به عالم ربوبیّت بالا رفت. در آغاز که ربوبیّت نفس طلوع کرد، به صورت ستارهٔ زهره تجلّی کرد؛ پس آن حضرت از این مرحله گذشت و افول و غروب آن را مشاهده کرد. پس، از این منزل به منزل قلب منتقل شد که ماه قلب از افق وجودش طلوع کرده بود و در آن منزل، ربوبیّت قلب را مشاهده نمود و از این مقام نیز گذشت و ماه افول کرد. به مقام بالاتر که مقام طلوع آفتاب روح بود، رسید و چون نور حق درخشیدن گرفت و آفتاب حقیقی طلوع کرد، ربوبیّت روح را نیز نفی کرد و به فاطر روح و خالق آن توجّه نمود و از هر اسم و رسم و تعیّن و نشانی رهایی یافت و بر درگاه ربّ مطلق بار انداخت.

پس، گذشتن از منزلهای حواس و خیالات و تعقّلات (و پشت سر نهادن عوالم حسّ و خیال و عقل) و تجاوز از سرای فریب به سوی هدف آخرین و متحقّق شدن به نفی صفات و رسوم و جهات با تحقّق عینی و علمی، امکان ندارد مگر پس از آنکه از مراحل برزخی متوسّط که عبارت است از برزخهای سافله و عالیه بگذرد و به عالم آخرت قدم گذاشته و از آنجا به عالم اسماء و صفات وارد شود و در آن عالم نیز از اسماء و صفاتی که احاطهٔ آنها کمتر است شروع نموده و به اسماء و صفاتی که احاطهٔ بیشتر دارند برسد؛ و از اسماء و صفات محیطه به عالم الوهیّت مطلقه نایل آمده و از آن به جهان احدیّت عین جمع واصل شود. و با وصول به این جهان است که همهٔ تجلیّات خلقیّه و اسمائیّه و صفاتیّه در آن مستهلک گشته و همهٔ تعیّنات علمی و عینی در آن فانی خواهد شد. و به این سیر عرفانی اشاره نمود عارف رومی، مولوی، که می‌گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم ز حیوان سر زدم

تا آنجا که می‌گوید:

پس عـدم گـردم، عـدم، چـون ارغـنـون
گـویـدم کـانّـا الـیـه راجـعـون

و این است همان ظلومیّتی که در آیهٔ شریفه به آن اشاره شده که «همانا انسان، ظلوم و جهول است» و این است مقام «اَوْاَدْنی» آخرین مقامات انسانی؛ بلکه در اینجا دیگر نه مقامی می‌ماند و نه صاحب مقامی[۳].

۲ ــ قوم ابراهیم (ع) تصمیم گرفتند او را به جرم توحید و مبارزه با بت‌پرستی و دشمنی با بت‌ها به آتش سپارند. از هر طرف خروارها و پشته‌های هیزم و چوب فراهم ساختند؛ آنگاه زمین وسیع و مسطحی را محصور ساختند و در آن، آتش به پا کردند و فریاد و هلهلهٔ شادی را سر دادند.

ابراهیم، بدون آنکه بیم و هراسی به خود راه دهد، خویشتن را تسلیم آتش کرد. آتش قید و بندهای ابراهیمْ را بسوخت و بگداخت و او را آزاد ساخت و خدای ــ تعالیٰ ــ سوز و حدّت آتش را از او فرو کاست و آن را بر او سرد و سلامت ساخت. پس از چند روز که دود و شعلهٔ آتش فرو نشست، قوم مشاهده کردند که ابراهیم سالم و سرخوش و آزاد است.[۴]

۱ ــ «فرهنگ»: ذیل «ابراهیم» (با اندکی تصرّف). ۲ ــ «قصص»: ۵۸ ــ ۶۰ (با تصرّف و تلخیص). ۳ــ «دعاء سحر»: ۳۱ــ ۳۳. ٤ــ «قصص»: ۵۵ و ٥٦ (با تصرّف‌وتلخیص).

ابن سینا

اسـفـار و شـفـاء ابـن سـیـنـا نـگـشـود
بـا آن هـمـه جـرّ و بـحـث هـا، مشـکـل مـا

ابن‌سـینـا را بـگو: در طـور سـینـا ره نـیـافـت
آنکـه را بـرهـانِ حیران سـاز تـوحـیـران نـمود

ابوعلی حسین بن عبدالله سینا ملقّب به «شیخ الرّئیس»، پزشک و فیلسوف و

نویسندهٔ ایرانی در قرون چهارم و پنجم هجری، از بزرگ‌ترین حکیمان و عالمان جهان به شمار می‌آید. او ابتدا در بخارا پرورش یافت، در ۱۰ سالگی قرآن و بسیاری از مقدّمات علوم را فرا گرفت و سپس به آموختن منطق و ریاضی و نجوم پرداخت. پس از آن به تحصیل فلسفه مشغول شد و در ۱۸ سالگی از آموزش مجموعهٔ علوم زمان خویش فراغت یافت. پس از درمان «نوح بن منصور سامانی» به دربار سامانیان راه کرد و طیّ دورانی پرآشوب، شهرهای خوارزم و گرگان و ری را زیر پا گذاشت و ۹ سال در همدان اقامت گزید. چون «شمس الدّولهٔ دیلمی» را معالجه کرد. به دربار او رفت و در همانجا به مقام وزارت رسید. سپس به اتّهامی به زندان افتاد و پس از رفع این بلیّه، در اصفهان به خدمت «علاء الدّولهٔ کاکویه» درآمد و همه جا با او بود تا در ۴۲۸ ق در همدان وفات یافت.

ابن سینا در علوم مختلف زمان خود، استاد بود و در همهٔ رشته‌ها تألیفات فراوان داشت. حدود ۲۴۰ کتاب و رساله را از آثار او می‌دانند که معروف‌ترینشان عبارتند از: «شفاء»، «قانون»، «اشارات»، «نجات»، و «دانشنامهٔ علائی»[1].

علاوه بر تلمیحی که امام (س) در اشعار خویش به ابن‌سینا و کتاب «شفاء» وی داشته‌اند، در دو جا پیرامون او بیاناتی فرموده‌اند که دریغ است در این موضع، آنها را نقل نکنیم؛ به ویژه از آن سبب که ــ به نوعی ــ شرح تعریضشان در شعر است:

... نبینی که شیخ الرّئیس ابوعلی سینا می‌گوید: من از طبیعیّات و ریاضیّات و طبّ در محضر استاد، اندکی بیش نخواندم و بیشتر آن علوم را خودم در مدّت کمی به عهده گرفتم و بدون زحمت و مشقّت، آنها را حلّ کردم؛ و امّا از الهیّات هیچ نفهمیدم مگر پس از آنکه ریاضت‌ها کشیدم و به مبدأ حاجات متوسّل شدم و به درگاه برآورندهٔ سؤالات، از نهادِ جان تضرّع نمودم تا آنجا که در یک مسئله از الٰهیّات ۴۰ بار مراجعه کردم و هیچ نفهمیدم تا از حلّ اِشکال آن علم مأیوس گشتم؛ و بالاخره با بازگشت به مبدأ همهٔ جهان و وابستگی به آفرینندهٔ خُرد و کلان، آن مسئله برای من کشف شد (انتهیٰ کلام شیخ الرّئیس). با توجّه به اینکه اگر به کتابهای ابن‌سینا مراجعه شود معلوم می‌گردد که او در این علمِ اعلا و دانشِ والا چه بسیار خطاها که کرده است، وقتی همچون شیخ الرئیس، آن نابغهٔ بزرگ و آن اُعجوبهٔ سترگ که در تندذهنی و تیزهوشی مانندی نداشت، اینچنین باشد حال دیگران از افراد متعارف مردم چه گونه تواند بود.[2]

... می‌گویند یکی از عرفا [ابوسعید ابوالخیر] هم گفته است که «من هر جا راه رفتم، این کور هم با عصا آمد!» مقصودش از کور، ابوعلی بود، شیخ الرّئیس بود. مقصودش این بود که آنهایی که من یافتم، برهاناً ادارک کرده است و کور است ولی با عصا؛ عصایِ برهان را زده و آمده آنجا که من به قدم مشاهده به آنجا رسیده‌ام، به قدم عرفان... هرجا رفتم، دیدم این کور هم با عصا آمده است.[۳]

معروف است که پس از ملاقاتی که بین ابوسعید و ابوعلی دست داد، از ابوعلی پرسیدند: شیخ را چه گونه یافتی؟ گفت: «آنچه من می‌دانم، او می‌بیند» از شیخ نیز دربارهٔ بوعلی پرسش کردند؛ پاسخ گفت: «آنچه من می‌بینم، او می‌داند.»

جامی در «نفحات الأنس» ــ ضمن ذکر شیخ مجدالدّین بغدادی ــ اشارتی به ابن سینا دارد که گذشته از واقع یا خلاف واقع بودنش، عبرت‌آموز است:

... شیخ مجدالدّین بغدادی فرموده که در واقعه* از حضرت رسالت ــ صلّی الله علیه [واله] وسلّم ــ پرسیدم که: ماتقول فی حقّ ابن سینا؟ قال ــ صلّی الله علیه [وآله] وسلّم: هُوَ رَجُلٌ أَرادَ أَنْ یَصِلَ إِلَی ٱللهِ ــ تَعالیٰ ــ بِلا واسِطَتی، فَحَجَبْتُهُ بِیَدی هٰکذا، فَسَقَطَ فِی ٱلنّارِ[۴] [دربارهٔ ابن سینا چه می‌فرمایید؟ پیامبر (ص). فرمود: او کسی بود که می‌خواست بی واسطهٔ من به خدا رسد، من با دست خود ــ چنین ــ منع کردم، و در آتش افتاد].

در متن «نفحات»، شیخ مجدالدّین پس از بیان این «واقعه» به نقل «واقعه» ای دیگر از جمال الدّین حلبی (در رؤیا) می‌پردازد که خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌پرسد:

... یا رسول الله! ما تقول فی حقّ ابن سینا؟ فرمود که: رَجُلٌ أَضَلَّهُ اللّهُ عَلیٰ عِلْمٍ[۵] [مردی بود که خداوند وی را با علمی گمراه کرد].

۱ ــ «فرهنگ»: ۲۵ ــ ۲۷ (با تلخیص) و «مصاحب» و «معین»: ذیل «ابن سینا» (با تلخیص و تصرّف). ۲ ــ «مصباح الهدایه»: ۱۵٤ و ۱۵۵. ۳ ــ «حمد»: ۹۱. ٤ و ۵ ــ «نفحات»: ٤۳۰ (با تلخیص).

* اهل خلوت را گاه گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن، حالتی اتّفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی بر ایشان کشف شود، چنان که نایم را در حالت نوم، و متصوّفه آن را واقعه خوانند. «مصباح کاشانی»: ۱۷۱

احمد ← حضرت محمّد (ص)

اِدْریس (ع)

نوح و خلیل و بوالبشر، ادریس و داود و پسر
از ابر فیضش مستمد، از کان علمش مستعین

از پیامبران؛ گویند که علم نجوم معجزهٔ اوست و از طوفان نوح هم خبر داد. چون عمرش به ۸۶۵ سال رسید، از ملک الموت خواست تا روحش را به امر خدا قبض کرد و بهشت و دوزخ را به او نشان داد. ادریس چون از بهشت بیرون آمد، به بهانهٔ آنکه نعلین را آنجا فراموش کرده است، بازگشت و در بهشت ماند[۱].

۱ ــ «فرهنگ»: ۳۹.

اسفار

«اسفار» و «شفاء» ابن سینا نگشود
با آن همه جرّ و بحث ها مشکل ما

یا «اسفار اربعه»، که نام کاملش «الحکمة المتعالیّة فی الأسفار الأربعة العقلیّه» است، مهم‌ترین کتاب ملاّصدرای شیرازی معروف به «صدرالمتألّهین» است. کتابی فلسفی در حکمت الٰهی است، جامع بین حکمت مشّاء و حکمت اشراق. مؤلّف بزرگوار، خود در آخر مقدّمه می‌گوید که کتاب را بر حَسَب سفرهای چهارگانهٔ اولیا و رهروان عرفان (سفر از خلق به حق، از حق در حق، از حق به خلق، به حق در حق) به ٤ سِفْر (کتاب) تقسیم کرده است:

ــ سفر اوّل: در وجود و آعراض
ــ سفر دوّم: در طبیعیّات
ــ سفر سوّم: در الهیّات
ــ سفر چهارم: در نَفْس

مؤلّف کتاب، در ۹۷۹ یا ۹۸۰ ق. در شهر شیراز به دنیا آمد. تحصیلات اوّلیه را در آنجا به انجام رساند، سپس راهی اصفهان شد. در آنجا نزد شیخ بهاء الدّین عاملی

معروف به شیخ بهائی (ره) کسب فیض کرد و از همو درجهٔ اجتهاد گرفت. سالها نیز شاگرد میرداماد (ره) بود و رموز حکمت را از او فرا گرفت. محتمل است که ملاّصدرا از میرابوالقاسم فندرسکی (ره) عارف و حکیم شهیر نیز کسب فیض کرده باشد. پس از پایان تحصیلات، در اثر فشار بعضی از علما که با مشرب عرفانی او مخالف بودند، اصفهان را ترک کرد و به قریهٔ کهک قم پناه جست و ۷ یا ۱۵ سال در آنجا بماند.

اشتهار ملاّصدرا باعث شد که الله وردی‌خان به امر شاه عبّاس دوّم، او را برای تدریس به شیراز در مدرسهٔ خان ـ که الله وردی‌خان بانی آن بود ـ دعوت کند. وی پذیرفت و به شیراز بازگشت. وجود ملاّصدرا در آنجا، مدرسهٔ خان را به مرکزی مهم در علم و حکمت تبدیل ساخت. وی تا پایان عمر در شیراز به تألیف و تدریس مشغول بود. در بازگشت از هفتمین سفرش به حجّ در سال ۱۰۵۰ ق در بصره درگذشت و همان‌جا دفن شد. علاوه بر اسفار، «مبدأ و معاد» و «شواهد الرّبوبیّه» از دیگر آثار مهم اوست. ملاّ محسن فیض کاشانی (ره) و ملاّ عبدالرّزاق لاهیجی (ره) هر دو داماد و شاگرد ملاّصدرا بودند[1].

حضرت امام خمینی (س) ارادت و عنایت ویژه‌ای به ملاّصدرا داشتند و در کتب خویش با القابی چون «صدرالحکماء و المتألّهین و شیخ العرفاء الکاملین» و «فیلسوف عظیم الشأن، صدرالملّة والدّین» از وی یاد کرده‌اند.

۱ ـ برای کسب اطّلاعات بیشتر پیرامون زندگی و آثار ملاّصدرا ← «ریحانة الادب»، محمّدعلی مدّرس تبریزی، چاپ تهران ۱۳۳۱، ج دوّم، ص ۴۵۸ ـ ۴۶۱ و «قصص العلماء»، میرزا محمّد تنکابنی، چاپ تهران ۱۳۱۳، ص ۳۲۹ ـ ۳۳۳ و مقدّمه «رسالهٔ سه اصل» ملاّصدرا، نوشتهٔ دکتر سیدحسین نصر، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۴۰.

اسفندیار

برقْ رخشان در فضا چون نیزهٔ سالار توران

رعدْ نالان چون شه ایران ز تیر سیستانی

شاهزاده و جهان پهلوان ایرانی، نوهٔ لهراسب و پسر گشتاسب کیانی. وی به دستِ زردشت، رویین‌تن گردید و پیروز بیها یافت[۱]. به فرمان پدر به جنگ ارجاسب [تورانی] رفت و پس از گذشتن از هفتْ‌خوان و فتح رویین دژ، ارجاسب را کشت و از پدر تخت و تاج خواست.[۲] گشتاسپ بر فرزند حسد برد و [برای دفع الوقت] ضمن دادن وعدهٔ تاج و تخت، وی را به جنگ رستم روانه کرد. رستم، چنانکه اسفندیار می‌خواست، نپذیرفت که دست‌بسته به نزد گشتاسب رود و سرانجام با راهنمایی و چاره‌جویی سیمرغ، تیر دوشاخهٔ گزین به چشم اسفندیار زد [یعنی به تنها عضوِ آسیب‌پذیر او] و اسفندیار از آن زخم جان سپرد.[۳] این ماجرُا به تفصیل در «شاهنامه» آمده است.

تجلّی بسیاری از داستانها و مفاهیم حماسی در پهنهٔ کتب عرفانی، زمینه‌های مشترکی بین حماسه و عرفان پدید آورده است؛ از آن جمله شهاب‌الدّین سهروردی در رسالهٔ «عقل سرخ» خویش، داستان رستم و اسفندیار را به مفهوم فلسفی و عرفانی تعبیر کرده است.[۴]

۱ـ «اساطیر»: ۸٤ و «فرهنگ»: ۵۳. ۲ـ «فرهنگ»: همانجا. ۳ـ «اساطیر»: ۸٤ و «فرهنگ»: همانجا و «معین»: ذیل «اسفندیار». ٤ـ «اساطیر»: ۸۵ (با تصرّف و تلخیص).

اَشْکَبوس

برقْ رخشان در فضا چون نیزهٔ سالار توران
رعدْ نالان چون شه ایران ز تیر سیستانی

پهلوان تورانی؛ که افراسیاب او را به یاری پیران ویسه در نبرد با توس فرستاد. در این جنگ، بسیاری از پهلوانان ایران و از آن جمله رُهام پسر گودرزِ را از میدان به در کرد. سرانجام رستم به میدان آمد و او را با تیر کشت. در این جنگ، رستم پیاده و اشکبوس سواره بود.[۱]

۱ ـ «اساطیر»: ۹۰ و «تلمیحات»: ۲۹۵ (با تلخیص و اندکی تصرّف).

الله

چون پرچم جمهوری اسلامی ما
جاوید به اسم اعظم الله است

خدای متعال. در اصل «الاله» بوده که همزهٔ دوّم آن در اثر تکرار زیاد حذف شده است. مادّهٔ اصلی آن در اصل به معنی «پرستش» یا «تحیّر» می‌باشد و خدا را از این جهت «اله» گفته‌اند که مورد پرستش و عبودیّت است و یا به واسطهٔ اینکه عقلها و افکار انسانی در درک ذات او حیران مانده‌اند. و ظاهر این است که اختصاص نام «الله» به خدا بر اثر کثرت استعمال باشد و به طوری که استفاده می‌شود حتّی قبل از نزول قرآن این نام مقدّس در میان اعراب جاهلیّت رایج بوده است، همان‌طور که بعضی از آیات قرآن نیز مُشعِر به آن است، مانند «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ» و «فَقالُوا هٰذا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَهٰذا لِشُرَكائِنا»*.

از جمله دلایلی که ثابت می‌کند این اسْمْ عَلَم یعنی اسم مخصوص خداست، این است که تمام اسمهای خدا را که از اوصاف معیّنی حکایت می‌کند می‌توان صفت آن قرار داد ولی نمی‌توان این را صفت آنها قرار داد... از طرفی چون وجود پروردگار عالم تمام صفات کمالات را در بردارد، هرگاه نام مقدّسش برده شود همهٔ آن کمالات به خاطر می‌آید. و اینکه می‌گویند «الله» اسم است برای ذات واجب‌الوجود دارندهٔ جمیع صفات کمال، نیز از همین جهت است نه اینکه از روز اوّل، هنگام نامگذاری، این معانی در آن قید شده باشد؛ زیرا همان طور که گفته شده اساساً این اسْمْ نامگذاری خاصّی نداشته و به واسطهٔ استعمال زیاد (به همان مادّهٔ اصلی) در ذات مقدّس خدا، مخصوص او شده است[1].

یکی از مشایخ را از «الله» سئوال کردند؛ گفت: اگر از ذات می پرسی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، و اگر از صفات می‌پرسی «فَهُوَ أَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ

* ۸۷:۴۳ و ۱۳۶:۶

یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَد»، و اگر از اسم می‌پرسی «فَهُوَ اللهُ الَّذی لا إلهَ إلاّ هُوَ عالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحیم»، و اگر از فعل الله می‌پرسی «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأن»[2].

۱ ــ «المیزان ۱»: ۱۸ و ۱۹ (با اندکی تلخیص).
۲ ــ «اوراد»: ۵.

امام باقر (ع)

علم باقر، زهد سجّاد و حسینی تاج و افسر
مجتبیٰ حلم و رضیه عفت و صولت چو حیدر

امام محمّدبن علی ملقّب به باقرالعلوم ــ علیه السّلام ــ در سال ۵۷ ق به دنیا آمد و در سال ۱۱٤ ق شهادت یافت. مادر گرامی اش، فاطمه دختر امام حسن مجتبی (ع) بود. زندگیش ۵۷ سال و امامتش ۱۹ سال به درازا کشید.[1]

امام باقر (ع) در عصر خود، در حوزهٔ علوم اسلامی، تنها مرجع جهان اسلام بود و علمای معاصر با او، در برابر وجود مقدّسش، چاره‌ای جز فروتنی نداشتند و این، اعترافی بود به مقام شامخ علمی او. حوزهٔ امام باقر (ع) برای صدها دانشمند و محدّث که تربیت کرد، پایگاهی بود. گویند روزی به خلیفهٔ اموی وارد شد؛ خلیفه کوشید با استهزا از امام (ع) پرسش کند، پرسید: آیا تو فرزند ابوترابی؟ و در پی آن سعی کرد او را خفیف گرداند. امام (ع) اهمّیتی نداد بلکه به پای ایستاد و خطابه‌ای ایراد فرمود تا رهبری اهل بیت (ع) را توضیح دهد و مشروعیّت آنان را در حکومت، آشکارا بیان کند. عصری که عصر امام باقر (ع) با آن آغاز گردید، آغازی نو بود که انحراف سیاسی در شکل هدف فکری در آن خودنمایی می‌کرد.[2]

۱ ــ «معین»: ذیل «محمّدبن علی» (با اندکی تصرّف) ۲ ــ «پیشوایان»: ۱۷۳ و ۱۷٦ (با تصرّف و تلخیص).

امام جواد (ع)

پادشاه عسکری طلعت، نقی حشمت، تقی فر
بوالحسن فرمان و موسی قدرت و تقدیر جعفر

امام محمّدبن علی ملقب به تقی و جواد ــ علیه‌السّلام ــ در سال ۱۹۵ ق ولادت یافت و در ۲۲۰ ق رحلت کرد. دوران زندگیش ۲۵ سال و دوران امامتش ۱۷ سال بود. وی در مقبرهٔ بنی هاشم نزدیک مرقد جدّش امام موسی بن جعفر(ع) دفن گردید.[۱]

امام جواد(ع) هنگامی‌که پس از پدر عهده‌دار امامت گردید، در سنّ کودکی بود. طبری در اعلام الوریٰ گوید: او در زمان خود با وجود اندک بودن سن و سال، به پایه‌ای از فضل و علم و حکمت و ادب رسیده بود که هیچیک از اهل فضل به آن پایه نرسیده بود. امام(ع) برای گستردن پایگاه مردمی خویش، در جهت ادامهٔ خطّ پدر بزرگوار خویش، فقیهان را از بغداد و دیگر شهرها در مدینه گرد آورد تا با او مناظره کنند و از راهنمایی اش مستفیض گردند. این امر به گوش معتصم رسید و در نتیجه امام(ع) را جبراً ــ دو شب مانده به محرّم سال ۲۲۰ ق ــ به بغداد فرا خواند و در ذیقعدهٔ همان سال به گفتهٔ ابن‌بابویه، ایشان را مسموم گردانید.[۲]

۱ ــ «معین»: ذیل «محمّدبن علی» (با تلخیص و اندکی تصرّف). ۲ ــ «پیشوایان»: ۲۴۷ ــ ۲۵۰ (با تلخیص و تصرّف).

امام حسن عسکری (ع)

پادشاه عسکری طلعت، نقی حشمت، تقی فر
بوالحسن فرمان و موسیٰ قدرت و تقدیر جعفر

امام حسن‌بن علی ملقّب به عسکری ــ علیه‌السّلام ــ در سال ۲۳۲ ق در مدینه ولادت یافت و در سال ۲۶۰ ق در سامّرا درگذشت و در همانجا دفن گردید. در مورد لقب ایشان مطالب متعدّدی گفته شده که احتمالاً مستندترین آن چنین است که چون سامّرا را در آن دوران «مدینة العسکر» می‌گفتند، امام(ع) نیز به عسکری ملقّب گردید[۱]. در این شهر نیروی نظامی خلیفهٔ عبّاسی متمرکز بود و پادگانی در آنجا استقرار داشت. امام(ع) را به عمد و جبر به این منطقه آوردند تا حتّی الامکان از تماس شیعیان با ایشان جلوگیری کنند که البتّه این تمهید حاصلی نمی‌داد و اصحاب خاص آن حضرت(ع) وی را زیارت می‌کردند و دستورات لازم را اخذ می‌نمودند. از امام عسکری(ع) روایات متعدّدی مانده

است که هر یک در روشن کردن مسیر امّت اسلامی تأثیر بسزایی داشته است، از جمله روایت معروف: «فأمّا مَنْ کان مِنَ الفقهاء...» الخ.

۱ــ «معین» و «دهخدا»: ذیل «حسن بن علی» (با تصرّف و تلخیص).

امام حسن مجتبیٰ (ع)

حسن این میوهٔ درخت حسن
محسنش یار پایدار بود

ابومحمّد حسن بن علیّ بن ابی طالب ــ علیه السّلام ــ در سال سوّم هجرت ولادت یافت و در سال ۵۰ ق مسموم و شهید گردید. دوّمین امام شیعهٔ اثنیٰ عشری و ــ نزد برخی از اهل سنّت ــ آخرین خلیفه از خلفای راشدین. در مدینه از فاطمه ــ سلام الله علیها ــ دخت گرامی پیامبر زاده شد. در سال ٤٠ ق بعد از شهادت پدر بزرگوارش، با او به خلافت بیعت کردند و وی با یاران آهنگ جنگ با معاویه نمود. در مَسکِن (ناحیه‌ای نزدیک شهر انبار) بین دو لشکر تلاقی افتاد امّا جنگ واقع نشد و کار به صلح کشید و امام (ع) به سبب خیانت یاران و قلّت اصحاب با وفا، از خلافت ظاهری دست شست و به مدینه رفت و در همان جا مسموم و شهید گشت.[۱]

امام حسن (ع) مسئولیّت خلافت را در جوّی مضطرب و ناآرام و در وضعی بسیار پیچیده و پرکشاکش، که در پایان زندگی پدر بزرگوارش بروز کرده بود، به عهده گرفت. وقتی امام (ع) با معاویه صلح کرد و از حکومت کناره گرفت، رو به سوی دگرگون‌سازی امّت و نگاهداری آن از خطرهایی شد که امّت را تهدید می‌کرد. این نقش مثبت امام (ع) و تحرّک وی در صحنهٔ حوادث سبب آن شد که حکومت باطل معاویه، ایشان را زیر نظر گیرد. شهید کردن امام (ع) با زهر دلیل بزرگی است بر سعی و کوشش آن بزرگوار در برانگیختن امّت و بیدار ساختن آن.[۲]

۱ــ «مصاحب» و «دهخدا»: ذیل «حسن» (با تلخیص و تصرّف). ۲ــ «پیشوایان»: ۱۰۵، ۱۰۷ و ۱۱۸ (با تلخیص و تصرّف).

امام حسین (ع)

مصطفی سیرت، علی فر، فاطمه عصمت، حسن خو
هم حسین قدرت، علی زهد و محمّد علم مه رو

ابوعبدالله حسین بن علیّ بن ابی طالب ــ علیه السّلام ــ سوّمین امام از ائمّهٔ شیعهٔ اثنیٰ عشری. در سال چهارم هجرت از فاطمهٔ زهرا ــ علیها السّلام ــ ولادت یافت. بعد از شهادت امام حسن (ع) امامت شیعه به او رسید. یزید بن معاویه که بعد از پدر به خلافت نشست از او بیعت خواست و حضرت ابا کرد. در این بین عدّه‌ای از شیعیان کوفه، امام (ع) را دعوت نمودند تا با او به خلافت بیعت کنند و امام از مکّه آهنگ عراق کرد. یزید، پس از اطّلاع از قصد آن حضرت، والی کوفه را به جلوگیری او وا داشت و در کربلا بین یاران حسین (ع) و لشکر اموی جنگی نابرابر در گرفت و حسین با یارانش در ۱۰ محرّم سال ٦١ ق به شهادت رسیدند. سرِ آن حضرت را با زنان و کودکانش به دمشق فرستادند.[۱]

عبدالله بن عمر بن خطّاب از امام حسین (ع) خواست که در مدینه بماند و او نپذیرفت. عبدالله بن زبیر به او گفت: «اگر بخواهی در حجاز بمانی، از تو پشتیبانی می‌کنیم و غمخوار توایم و با تو بیعت می‌کنیم و اگر نمی‌خواهی که در حجاز بیعت گیری، رخصت ده تا برای تو بیعت بگیریم.» عبدالله بن جعفر طیّار و دو پسرش عون و محمّد به او نوشتند که از اقدام خود دست بردارد چرا که هلاکت او و درماندگی خاندانش در آن است. هیچیک از این هشدارها مؤثّر واقع نشد و در ارادهٔ امام عاشقان خللی ایجاد نکرد. حسین (ع) با شهادت مصیبت بار خویش، ارادهٔ خفتهٔ جامعه را که زیر تأثیر بدعتها و انحرافات معاویه و پسرش قرار گرفته بود، بیدار ساخت تا مانند تازیانه‌ای آتش انگیز، بر شانهٔ حکمفرمایان فرود آید و آن نفوس غافل و بی خبر را بیدار سازد تا خویشتن را در پیشگاه مکتب، محاکمه‌ای آگاهانه کنند و آن بزرگوار با رهبری حکیمانه، ارادهٔ آنان را از اضطراب و تشویش و شک و تردید برهاند؛ و به این ترتیب آنان را وادارد تا در قبال چهارچوب شریعت اسلامی، موقفی استوار گیرند و در برابر انحراف، موضعی قاطع اتخاذ کنند.[۲]

۱ ــ «مصاحب» و «دهخدا»: ذیل «حسین» (با تلخیص). ۲ ــ «پیشوایان»: ۱۲٤، ۱۲۵ و ۱۲۳ (با تلخیص و اندکی تصرّف).

امام رضا (ع)

گر لطف کنی پر بگشایم چو مَلَک
آمادهٔ پابوس شهِ طوس شوم

امام ابوالحسن علیّ بن موسیٰ ملقّب به رضا ــ صلوات الله علیه ــ هشتمین امام از ائمّهٔ دوازده گانه نزد شیعهٔ امامیّه. امام رضا(ع) از بزرگان اهل بیت و به فضل و زهد و خرد مشهور بود. در سال ۱٤۸ یا ۱۵۱ق در مدینه از مادری ایرانی به نام«تُکْتَم»یا «نجمه خاتون» ولادت یافت. مأمون خلیفهٔ عبّاسی، او را از مدینه به خراسان خواند و ولیعهد خویش کرد و دختر خود نیز بدو داد. همچنین به نام او سکّه زد و به خاطر او لباس سیاه را که شعار عبّاسیان بود به لباس سبز که شعار اهل بیت بود، تبدیل نمود. این معنا بر عبّاسیان بغداد گران آمد و شوریدند و مأمون را خلع نمودند و با عمّش ــ ابراهیم بن مهدی ــ بیعت کردند. کار این فتنه بالا گرفت و فضل بن سهل وزیر مأمون، آن را یک چند از خلیفه نهان داشت. سرانجام مأمون آگاه شد و به شتاب از خراسان روانهٔ بغداد شد.

در این بین فضل بن سهل را در حمّام سرخس کشتند و گفته شد که مأمون در تحریک قاتلان دست داشته است. نیز در طوس (در ۲۰۳ق) امام رضا(ع) به شهادت رسید گفتند خود مأمون او را زهر داده است. امّا مأمون مزوّرانه در مرگ او سخت جزع کرد و او را در سناباد طوس، نزدیک قبر پدر خود هارون الرّشید دفن نمود و خود به جانب بغداد رفت و فتنهٔ ابراهیم بن مهدی را خوابانید. امام رضا(ع) گذشته از قرآن و اخبار، در تاریخ و ادیان و ادب تبحّر داشت و چنان که علمای شیعه و بعضی مورّخین دیگر نقل کرده اند، با اهل ادیان و متکلّمین مناظره ها کرد. مقبرهٔ ایشان هم اکنون در مشهد طوس زیارتگاه شیعیان جهان و از ابنیهٔ مهم ایران اسلامی است[1]

در زمان امام رضا(ع) چندین شورش به وسیلهٔ شاگردان مکتب امام علی(ع) جهان اسلام را از کوفه و بصره و مدینه و مکّه تا یمن فرا گرفت. در مناطق مزبور، دستاوردهای مکتب امام(ع) را اعلام می کردند و در آنجا به نام امام حکومت می نمودند. شورش محمّدبن ابراهیم الحسین معروف به «ابن طباطبای علوی» از جملهٔ آنها بود که پیامدهای دیگری داشت ازجمله: در یمن، ابراهیم بن موسی بن جعفر نمایندهٔ مأمون را اخراج کرد و حکومت را در دست گرفت؛ در مکّه حسین بن حسن افطس حمله برد و حکومت را قبضه کرد؛ در بصره زیدبن موسی بن جعفر حکومت را به تصرّف درآورد. مطالعه در این نهضت ها، می تواند سرّ پذیرش ولایتعهدی امام رضا(ع) و انگیزهٔ مأمون را در به شهادت رساندن ایشان روشن سازد[2].

۱ ــ «دائرةالمعارف ۱»: ۲۳٤ و ۲۳۵. ۲ ــ «پیشوایان»: ۲۲٤ و ۲۲۵ (با تلخیص).

امام زمان(ع)

مهدی امام منتظَر، نوباوهٔ خیر البشر
خلق دوعالم سربه سر بر خوان احسانش نگین

حضرت حجّت بن الحسن ــ عجّل اللّه تعالیٰ فرجه ــ مهدی موعود و ولیّ عصر، همنام پیامبر اکرم(ص)، در ۱۵شعبان ۲۵۵ ق از مادری به نام «نرجس» به دنیا آمد. ولادت آن بزرگوار مخفیانه انجام شد، چرا که میلاد آن حضرت باایّامی مقارن بود که خلفای جائر عبّاسی سیطره داشتند و بنابه روایات معصومین ــ علیهم السّلام ــ و بنابه نوشتهٔ بسیاری از مورّخان، آگاه بودند که از امام عسکری (ع) فرزندی به جهان خواهد آمد که ریشهٔ ستمکاران را قطع می کند. متوکّل عبّاسی در سال ۲۳۵ق فرمان داد حضرت هادی (ع) و بستگانش را ازمدینه به سامراء فراخوانند. معتمد عبّاسی هم به شدّت در پی این مسئله بود و زنانی را هم به عنوان جاسوس برای این امر بسیج کرده بود احادیث فراوانی حاکی از این است که امام عسکری(ع) کتباً و شفاهاً تولّد جانشین خود را به یاران خاص و شیعیانش اِخبار کرده؛ چنان که یکی از اصحاب ارجمندش به نام «فضل بن شاذان» در کتاب غیبت خود، ضمن نقل احادیثی، همین حقیقت را اعلام می‌کند. باید گفت که غیبت آن حضرت دو مرحله داشت: «غیبت صغری» و «غیبت کبریٰ». دوران «غیبت صغریٰ» حدود ۷۰ سال طول کشید، از سال ۲٦۰ تا نیمهٔ شعبان ۳۲۹ ق. در این دوران امام عصر(ع) چهار نائب معیّن فرمود: عثمان بن سعید، فرزندش سعیدبن عثمان، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، وعلیّ بن محمّد سمری؛ اینان را «نوّاب خاص» گویند. در پایان عمر چهارمین نائب، حضرت به وی اعلام داشت که پس از خود کسی را برای نیابت تعیین نکن که «غیبت کبریٰ» شروع شده. پس از آن که دوران غیبت شروع شد ــ طبق فرمودهٔ حضرت ــ فقهای جامع الشّرایط «نوّاب‌عام» ایشا نند که مسلمین باید در امور شخصی و اجتماعی خود از آنها اطاعت کنند

خواجه نصیرالدّین (ره) در کتاب تجرید الاعتقاد در مبحث امامت بیان می کند

که «وُجُودُهُ لُطفٌ وَ تَصَرّفُهُ لُطفٌ اٰخَر وَ غَیْبَتُهُ منّا» [وجود امام لطفی است از ناحیهٔ خدا، و تصرف حکومتش بر جهان و مردم، لطف دیگر است و غیبت او در اثر کردار ماست][1].

۱ــ «عقاید» ۳۸۰ــ ۳۸۲ و ۳۹۷ و ۳۹۰ (با تلخیص و اندکی تصرف)

امام سجّاد (ع)

علم باقر، زهد سجّاد و حسینی تاج وافسر
مجتبیٰ حلم و رضیّه عفّت و صولت چو حیدر

امام علّی بن الحسین ملقّب به زین العابدین ــ علیه السّلام در سال ۳۸ق در مدینه از مادری ایرانی زاده شد و در همان شهر در سال ۹۴ق به شهادت رسید یا به اصحّ روایات مسموم شد.

امام در بدترین زمان از زمانهایی که بر دوران رهبری اهل بیت(ع) گذشت، می زیست. او ۳سال پیش از شهادت امام علی (ع) متولّد گردید. وقتی به جهان دیده گشود، جدّش امیرمؤمنان(ع) گرفتار توطئهٔ «جَمَل» بود و زان پس با امام حسن(ع) در محنت و گرفتاریهای فراوان او می زیست. از گذرگاه آن محیط ناآرام و مضطرب ــ که اسارت پس از فاجعهٔ عاشورا و مشاهدهٔ آن همه مصایب محصول آن بود ــ امام(ع) بایستی راه وروشی نو می یافت؛ بدین سبب، اسلوب «دعا» را به کار برد. دعاهای او دارای نوعی معانی است که رویدادهای عصر او را تفسیر می کند و ازمفاهیم تبلیغ و پی ریزی بنای امّت سرشار است. «صحیفهٔ سجادیّه» حاصل آن اسلوب است و به درستی «انجیل آل محمّد(ص)» نام گرفته است[2].

۱ــ «معین»: ذیل «علیٰ بن حسین» (با تلخیص). ۲ــ «پیشوایان»: ۱۵۴ و ۱۵۸ (با تلخیص).

امام صادق (ع)

شاه جعفر فیض و کاظم حلم و هشتم قبله گیسو
هم تقی تقوا، نقی بخشایش و هم عسکری مو

امام جعفربن محمّد ملقّب به صادق ــ علیه السّلام ــ در سال ۷۹ یا ۸۳ق (که وجه دوّم ارجح است) ولادت یافت و در سال ۱٤۸ق به شهادت رسید. مادرش امّ فروه دختر قاسم بن محمّد بن ابی بکر بود. در دوران حسّاسی از زندگی، آن حضرت معاصر منصور دوانیقی دوّمین خلیفهٔ عبّاسی بود. بسیاری از علما و روات فریقَیْن نزد ایشان تلمذ کردند.[1]

امام صادق (ع) با دو گونه انحراف در سطح جامعهٔ اسلامی روبه رو بود: انحراف در سطح سیاسی که در هیأت حاکمه و دولت وقت مجسّم شده بود و انحراف خطرناکی که در امّت به سبب نادانی اش از واقعیت مکتب وجود داشت. امام (ع) ناچار بود با همهٔ تناقضات و امواج منحرف و مخالف، که امّت در شرایط آن می زیست و هستی اسلام را تهدید می کرد، روبه رو گردد. امام (ع) مفاهیم عقیدتی واحکام شریعت را منتشر ساخت، آگاهی علمی را پراکند و توده های عظیم دانشمندان را به منظور بر پا داشتن آموزش مسلمانان مجهّز کرد. او باب علم را در فلسفه و کلام و ریاضیّات و شیمی گشود. برای اصول و فقه، قواعدی وضع فرمود تا شاگردان خود را با مَلَکهٔ اجتهاد و استنباط آشنا و تربیت کند. امام (ع) احکام خدای ــ تعالیٰ ــ را در میان شیعیانش بر پای داشت و آنها را از رجوع به طاغوت باز می‌داشت[2]. امام صادق (ع) در حفظ و بسط سنّت آباء طاهرینش ــ علیهم السّلام ــ و نیز در اشاعهٔ معارف اخصّ توحیدی دقیقه ای نیاسود. مدفن آن امام همام در «بقیع» است.

۱ــ «معین»: ذیل «جعفربن محمّد» (با اندکی تصرّف). ۲ــ «پیشوایان»: ۱۸۲ و ۱۹۱ ــ ۱۹٤ (با تخلیص و تصرّف).

امام علی (ع)

علی از بوستان آل علی است
علی عالیش شعار بود

امام ابوالحسن علیّ بن ابی طالب ــ صلوات الله علیه ــ ملقّب به امیرالمؤمنین، اسدالله، حیدر، حیدر کرّار، مولای متقیان، شاه ولایت و مظهر العجائب، در ۱۳ رجب ۲۳ سال قبل از هجرت، از «فاطمه» دختر اسد بن هاشم بن عبد مناف در خانهٔ کعبه زاده شد. فاطمه او را «حیدر» نامید و پیامبر اکرم(ع) اورا «علی» و «ابوتراب» نام گذاشت[۱]. علی (ع) پسر عمّ و داماد پیامبر، امام نخستین شیعیان و چهارمین خلیفه از خلفای راشدین و یکی از بزرگترین مردان صدر اسلام، در رمضان ۴۰ق به دست یکی از خوارج به شهادت رسید.

علی (ع) در خانهٔ محمّد (ص) بزرگ شد و پس از بعثت، نخستین کسی بود که همراه با خدیجه اسلام آورد. شبی که محمّد (ص) از مکّه به مدینه هجرت فرمود علی (ع) در بستر او خفت تا کفّار قریش را واهمه بردارد و گمان نبرند که پیامبررفته است. پس از آن علی نیز هجرت کرد و به مدینه رفت. به گفتهٔ طبری علی (ع) اواخر صفر سال ۲ق با فاطمهٔ زهرا ــ سلام الله علیها ــ دخت پیامبر ازدواج کرد. علی (ع) در تمام جنگهای پیامبر(ص) با او بود جز غزوهٔ تبوک که طیّ آن علی (ع) در مدینه به جای حضرت رسول (ص) ماند. در تمام این جنگها، عَلَم پیامبر(ص) به دست امیرمؤمنان بود. رشادتهای امام(ع) در جنگهای بدر، خندق، خیبر و... زبانزد همگان بوده است.

هنگام بازگشت از حجّة الوداع، پیامبر اکرم(ص) در محلّی به نام غدیرخم، روی به مردم کرد و گفت «مَنْ کُنْتُ مَوْلا هُ فَهٰذا علیٌّ مولاه، اللّٰهُمَّ والِ مَن والاه وعادِ من عاداه». در وفات پیامبر(ص)، علی (ع) با عبّاس بن عبدالمطّلب و چندتن از نزدیکان به غسل و کفن و دفن او مشغول شدند و بزرگان مهاجر و انصار در سقیفهٔ بنی ساعده گردآمدند. علی (ع) پس از بیعتِ با اکراه با ابوبکر در مدینه ماند و طی خلافت ابوبکر و عمر همواره در مسایل فقهی و تشریعی طرف مراجعه بود و عمر گفته بود که «لَوْلا علیٌّ لَهَلَكَ عُمَر».

از نخستین روزهای خلافت عثمان، مخالفت علی (ع) و یاران با وفایش چون ابوذر و عمّار و عبدالله بن مسعود با کارهای او آشکار شد. پس از قتل عثمان، گروهی از مهاجر و انصار، در مدینه در اواخر ذیحجّهٔ ۳۵ق با علی (ع) بیعت کردند. از همان آغاز، طلحه و زبیر و عایشه، مردم را به بهانهٔ خونخواهی عثمان بر ضدّ امام(ع) شوراندند، معاویه نیز از تبعیّت خودداری کرد و چون از قیام آن سه تن آگاه شد، مخالفت با علی (ع) را

علنی ساخت. جنگ طلحه و زبیر و عایشه با امام(ع) به مرگ دو نفر اوّل وشکست عایشه منجر شد؛ علی (ع) اینان را «ناکثین» (عهدشکنان) نامید. چون در این جنگ، عایشه بر شتر سوار بود، جنگ مزبور را «جمل» می نامند.

پس از مبادلهٔ چند نامه بین امام(ع) و معاویه، علی (ع) با سپاهیانش روی به جنگ با معاویه نهاد و در ذیحجّهٔ ۳۶ق باسپاهیان او ـ «قاسطین» (ظالمان) ـ برخورد کرد. در صفر سال ۳۷ق جنگ اصلی روی داد وعدهٔ زیادی از طرفین کشته شدند. با ابتکار عمروعاص (سرنیزه کردن قرآنها و تحمیل حکمیّت ابوموسیٰ اشعری و فریب او) جنگ خاتمه یافت. حکمیّتْ مخالفان جدّی از میان لشکر علی (ع) پیدا کرد که به«خوارج» معروف شدند و علی (ع) در جنگ نهروان اینان را شکست سختی داد. هنگا میکه حضرت برای جنگ دیگری بامعاویه مصمّم بود، عبدالرّحمان بن ملجم که یکی از بقایای خوارج بود، در شب ۱۹ رمضان سال ۴۰ق با شمشیر ضربتی به ایشان وارد ساخت که به شهادتشان در شب ۲۱ رمضان منجر شد. آرامگاه مقدّس مولا تا اواسط قرن دوّم هجری به خاطر بقایای خوارج و ایادی معاویه مخفی نگاه داشته شد و از آن زمان بود که قبر ایشان در نجف شناخته و زیارتگاه شیعیان و مسلمین آزادهٔ جهان گردید.

علی (ع) ازحضرت فاطمه ـ سلام الله علیها ـ دو پسر (حسن و حسین) و دو دختر (زینب و امّ کلثوم) داشت و از سایر همسرانش فرزندان متعددّ یافت که محمّد حنفیّه و عبّاس بن علی مُکَنّیٰ به ابوالفضل معروف ترند. مجموعه ای از سخنان آن حضرت را سیّد رضی جمع آورد و «نهج البلاغه» نام گذاشت[۲].

امام علی (ع) ، که در تقوا مَثَل بود و در عدالت تالی نداشت، در زندگی خصوصی بسیار ساده وفقیرانه می زیست. سیاست انقلابی امام(ع) سه زمینه داشت: حقوقی، مالی و اداری. اصلاحات او در زمینهٔ حقوقی، لغو کردن برتری های سیاسی و طبقاتی و برابر شمردن همهٔ مسلمانان در بیت المال بود. در عرصهٔ مالی، آن‌چه که عثمان به اشراف و مترفین بخشیده بود، مصادره فرمود. سیاست اداری آن حضرت با دو اقدام تحقّق یافت: عزل والیان عثمان در شهرها، و واگذاشتن زمامداری به مردانی از اهل دین و عفّت[۳].

۱ـ «معین»: ذیل «علیّ بن ابی طالب» (با تلخیص وتصرف). ۲ـ «مصاحب»: ذیل

«علی» (با تلخیص و اندکی تصرف). ۳ـ «پیشوایان»: ۷۱ـ ۷٤.

امام کاظم (ع)

وز وی تابان شده به حضرت زهرا
اینک ظاهر ز دخت موسی جعفر

امام موسی بن جعفر ملقّب به کاظم ـ علیه السّلام ـ در سال ۱۲۸ق ولادت یافت و در سال ۱۷۳ق به شهادت رسید. آرامگاهش در مقابر قریش در کاظمین است.

امام موسی کاظم (ع) به روشی رفت که پدر بزرگوارش امام صادق (ع) برنامه‌ریزی کرده بود؛ یاران خویش را از شرکت در سلک حکومت هارون الرشید یا پذیرش هر نوع مسئولیّت دولتی برحذر می‌داشت و تنها علیّ بن یقطین از اصحاب خاص خویش را از این فرمان استثنا کرد و اجازت داد تا منصب وزارت را در روزگار هارون عهده‌دار شود و پیش از او، این منصب را در دوران مهدی خلیفه‌عباسی بپذیرد.

موضع امام (ع) در برابر هارون آشکار و روشن بود. امام (ع) به یکی از کاخهای استوار و زیبای هارون که مانند آن در بغداد و دیگر نقاط نبود، وارد شد. هارون سر مست از قدرت پرسید: این سرا چون است؟ امام (ع) بی واهمه از او و قدرت و شوکتش فرمود: این سرای فاسقان است، خدای ـ تعالیٰ ـ فرماید: «کسانی را که در روی زمین، بی شایستگی، بر خلاف حق گردن فرازند، از آیات خود روی گردان می‌کنم. هر چند همهٔ آیات را می‌بینند، به آن ایمان نمی‌آورند و اگر راه رشد را ببینند، آن راه را برنمی‌گزینند و اگر راه گمراهی را مشاهده کنند، آن را انتخاب می‌کنند*.»

امام (ع) آشکار کرد که هارون منصب خلافت را غصب کرده و سلطنت و حکومت را دزدیده است و هارون، خشمگین دریافت که امام (ع) او را به مبارزه می‌طلبد و چنین شد که ایشان به فرمان هارون به زندان درافکنده شد، از شیعیانش جداگشت و روزگاری دراز در زندان هارون گذراند وزان پس که همهٔ رنجها و دردهای

* ۷: ۱٤٦

جانفرسا را براو وارد آوردند، زهری کشنده به او خوراندند تا به دیدار پروردگارش نایل آمد[1].

۱ـ «پیشوایان»: ۲۰۵ و ۲۰۸ و ۲۱۰ و ۲۱۷ (با تلخیص و تصرّف).

امام هادی(ع)

پادشاه عسکری طلعت، نقی حشمت، تقی‌فر
بوالحسن فرمان و موسی قدرت و تقدیر جعفر

امام علّی بن محمّد ملقّب به هادی ــ علیه السّلام ــ در سال ۲۱۴ق در مدینه ولادت یافت و در ۲۵۴ق در سامرّاء به جوار حق شتافت. از امام(ع) نزد متوکّل عبّاسی گزارشهایی می‌رسید که در نتیجه به خواست او امام(ع) به بغداد آمد و در سامراء سکونت گزید که بعداً همانجا مدفون گردید[1].

امام هادی(ع) پس از شهادت پدر بزرگوارش در شرایط سختی می‌زیست. اقدامات متوکّل در تعقیب یاران امام(ع) ودرهم شکستن پایگاه‌های او زبانزد بود. در سامراء نیز امام(ع) زیر نظر جاسوسان متوکّل، شب و روز مورد مراقبت بود. برای امام هادی(ع) از راه‌های پنهانی و آشکار، پولهای سرشار از قبیل خمس و زکات و خراج می‌رسید که آنها را در جهت گرم داشتن و فرونشستن جنبش و حفظ مصالح عمومی اسلام به مصرف می‌رسانید[2].

۱ـ «معین»: ذیل «علّی بن محمّد» (با تلخیص و تصرف). ۲ـ «پیشوایان»: ۲۵۶ و ۲۶۱ و ۲۶۲.

انجیل

آن یک، انجیل را نماید از حفظ
وین یک، تورات را بخواند ازبر

نام کتاب مقدّس مسیحیان که به نامِ «عهد جدید» در یکجا جمع آمده و

چهارتاست: انجیل مَتّی، انجیل مرْقُس، انجیل لوقا، و انجیل یوحَنّا. از اناجیل معتبری که در «عهد جدید» نیست، «انجیل بَرنابا» ست[۱].

۱ــ «معین» و «دانش بشر»: ذیل «انجیل» (با تصّرف و تلخیص).

آیاز

با موبدان بگو، ره ما و شما جداست
ما با ایازخویش و شما با نمازخویش

یمین الدّوله محمود (۴۲۱ق) مقتدرترین سلطان غزنوی رابه یکی از غلامانِ ترک به نام ابوالنّجم ایازبن اویماق نظرخاصّی بود که تدریجاً به علاقه‌ای شدید مبدّل شد؛ و این علاقه تا آن جاها گسترش یافت که وی را تا پایان عمر، درسفر و حضر و غم و شادیها، با خود همراه می‌داشت. ایاز، بعد از وفات محمود، خدمت امیر محمّد غزنوی را رها کرد و در نیشابور به سلطان مسعود غزنوی پیوست و مدّتی امارت دو جای را هم داشت. داستان علاقهٔ محمود به ایاز، که در فراست و هوش و جمال نیکومَثَل بود، مکرّر موضوع حکایات و اشارات شعرای فارسی زبان واقع شده است[۱]. ایاز در ادب فارسی، نشانِ عشق است.

۱ــ «اساطیر»: ۳۸۸ (با اندکی تصّرف و تلخیص).

باغ اِرَم

ازفرط لاله بوستان گشتهِ به از باغ اِرَم
وز فیض ژاله گلْستان رشک نگارستان چین

باغ اساطیری معروف منسوب به شدّادبن عاد. بهشتی که شدّاد ساخت. [در نزهة القلوب آمده است:]

دمشق از اقلیم چهارم است... در اوّل، اِرَم بن سام بن نوح، برآن زمین باغی

ساخت [و] آن را باغ ارم خوا ندند و ذکرش در جهان مشهور است و به خوشی مَثَل بُوَد. پس شدّاد بن عاد برآن موضع، عمارت فراوان افزود؛ چنان که بهشت و دوزخ ساخت. آن را «اِرَم ذاتِ العِماد» گفتند و مُصَدِّق این معنی، کلام مجید است، قوله– تعالی: «اِرَم ذاتِ العِماد/اَلّتی لَمْ یُخْلق مِثْلُهافی البِلادِ*[1]» [باغ ارم، که دارای ستونها (بود) و چون آن در سرزمینها پدید نیامده بود].

۱ـ «دهخدا»: ذیل «باغ ارم» و «ارم» و همان‌جا به نقل از «نزهة القلوب»، چاپ لیدن: ۲٤۹.

بلغار

هند وقفقاز وحبش، بلغاروترکستان وسودان
هم طرازدشت و کوهستان وهم پهنای عمّان

بلغار، قومی از اسلاوهاست که ساکن بلغارستان‌اند و در این جا منظور همان بلغارستان است که از کشورهای شبه جزیرهٔ بالکان بشمار است با مساحت ۱۱۱,۹۲۷ کیلومتر مرّبع. پایتخت آن، صوفیّه یا صوفیاست. بلغارها ــ چنان که گذشت ــ از نژاد اسلاو ند که در قرن هفتم هجری در آن سرزمین مسکن گزیدند و در قرن دهم به آیین مسیح گرویدند. پوست بلغار و زیبارویان بلغار، در ادبیّات فارسی (گویا نخستین بار در شعر ناصرخسرو) سابقه دارد[1].

۱ـ «معین»: ذیل «بلغار» و «بلغارستان» (با تلخیص و اندکی تصّرف).

بِلقیس

بلقیس‌وار گر درِ عشقش نمی زدیم
ما را به بارگاهِ سلیمان گذر نبود

بلقیس، دختر سراحیل ـ پادشا هی صاحب شوکت از نسل یَعْرُب بن قَحْطان ــ

* ۸۹:۷ و ۸

ملکهٔ «سبا». وی پس ازمرگ پدر، مردم را به اطاعت خویش خواند که گروهی پذیرفتند و گروهی تمرّد کردند. بلقیس تختی عظیم داشت ازیاقوت و زبرجد. چون «سلیمان بن داود» پیامبر از اقتدارش ــ به وسیلهٔ هُدهُد ــ باخبر شد، به احضار او امر داد. تخت او را وزیر سلیمان، آصف بن برخیا، درچشم به هم زدنی حاضر آورد؛ این به هنگامی بود که بلقیس از پیامری سلیمان آگاه شده آهنگ درگاه او کرده بود. بلقیس سرانجام به سلیمان ایمان آورد و به همسری وی درآمد. در «قرآن کریم»، بی آنکه به تصریح نامی از بقلیس آمده باشد،این ماجرا در سورهٔ مبارکهٔ نَمْل (۲۷) از آیهٔ ۲۲ به بعد آمده است[۱].

۱ــ «فرهنگ»: ۹۱ و ۹۲، و «اساطیر»: ۱۲۸ و ۱۲۹ و «مفردات القرآن»: ۳۷۸ و ۳۷۹ (با تلخیص و تصرّف). برای تفسیر روایی آیات ← «ابوالفتوح ۳»: ۳۰۴، و برای تفسیر عرفانی ← «فصوص»: ۵۶۳ ــ ۵۶۵.

پنج مصدر

مصدر هر هشت گردون، مبدأ هر هفت اختر
خالق هر شش جهت، نور دل هر پنج مصدر

همان «پنج تن» است؛ که عبارتند از: حضرت رسول اکرم (ص)، حضرت فاطمهٔ زهراء (س)، حضرت علیّ بن ابیطالب ، امام حسن و امام حسین ــ علیهم السّلام.

پور آزر ← ابراهیم(ع)

تاج کیانی

عید خُم با حشمت و فرّ سلیمانی بیامد
که نهادم بر سر از میلاد شه، تاج کیانی

منظور تاجی است که کیانیان (دومیّن سلسلهٔ اساطیری ایران پس از پیشدادیان) بر سر می‌گذاشتند[۱]. ولی به طور اخصّ ــ اکنون ــ تاجی است که از جواهرات سلطنتی

ایران است، مرصّع به الماس و زمرّد و یاقوت و مروارید؛ این تاج در زمان فتحعلی شاه (۱۲۱۲ق) ساخته شده و مورد استفادهٔ سلاطین قاجاریّه بوده است[۲].

۱ــ سرگذشت کیانیان به تفصیل در «شاهنامه» منعکس است ۲ــ «معین» و «مصاحب»: ذیل «تاج کیانی» (با اندکی تصرّف و تلخیص).

ترکستان

هند و قفقاز و حبش، بلغار و ترکستان و سودان
هم طراز دشت و کوهستان و هم پهنای عمّان

ناحیه‌ای در آسیا که از شمال به سیبری، از مغرب به دریای خزر، از جنوب به افغانستان و هند و تبّت، و ازمشرق به مغولستان محدود است. ترکستان بین اتّحاد جماهیر شوروی سابق و چین تقسیم شده که ترکستان روس شامل ترکمنستان، ازبکستان و تاجیکستان است که اکنون سه جمهوری مستقل بشمارند. دین غالب در این نواحی، اسلام است.

ترکستان چین، از قدیم الایّام، مرکز تمّدن و محلّ رفت و آمد بازرگانان چینی و هندی و ایرانی بوده است[۱].

۱ــ «معین» و «مصاحب»: ذیل «ترکستان» (با تلخیص و اندکی تصّرف).

تورات

آن یک، انجیل را نماید ازحفظ
وین یک، تورات را بخواند ازبر

کتاب مقدّس یهودیان. بعضی همهٔ «کتاب مقدّس» را به خطا تورات می‌نامند در حالی که به معنی اخصّ، تورات به اسفار خمسهٔ عهد عتیق (تکوین، خروج، احبار، عدد و تثنیه)، انبیاء (ابراهیم، اسحاق، یعقوب و ایّام بنی اسرائیل در برّسینا) و توصیه های

موسوی در اخلاق وشرایع (مثل ده فرمان) اطلاق می شود[۱].

۱ــ «معین» و «مصاحب» و «دهخدا»: ذیل «تورات» (به اختصار و تصرف).

جعفر ــــ امام صادق (ع)

جیحون

راز بگشا، پرده بردار از رخ زیبای خویش
کز غم دیدار رویت، دیده چون جیحون شود

یا «آمودریا»، رودی است به طول ۲۵۴۰ کیلومتر در آسیای مرکزی. از دامنه های جبال هندوکش سرچشمه گرفته مرز بین تاجیکستان و شمال شرقی افغانستان را تشکیل می‌دهد و سپس به جانب غرب و شمال غربی، از شمال ترکمنستان و غرب ازبکستان می گذرد و به دریاچهٔ آرال می ریزد. جغرافی دانان مسلمان، ناحیهٔ واقع در شمال آمودریا (جیحون) را «ماوراء النّهر» خوانده‌اند.[۱] استعمال این نام در بیت فوق به جهت تشبیه و اغراق است و اشک شاعر به آب این رود تشبیه شده است.

۱ــ «مصاحب» و «دهخدا»: ذیل «آمودریا» و «جیحون» (با تلخیص).

حَبَش

هند و قفقاز و حبش، بلغار وترکستان وسودان
هم طراز دشت و کوهستان و هم پهنای عمّان

حبشه یا اتیوپی امروزی، از کشورهای آفریقای شرقی است که بین سودان، کنیا، اریتره (که جزو اتیوپی بود و اکنون استقلال یافته است) و سومالی واقع شده است. ۹۰۰ هزار کیلومتر مربع وسعت دارد؛ پایتخت آن، آدیس آباباست و دین عمومی مردم، مسیحیت است. باتوجّه به الحاق اریتره، بخش عظیمی از مردم حبشه مسلمان بودند. در این کشور، سلطنت مشروطه استقرار داشت که با سقوط هایله سلاسی ــ آخرین

پادشاه این سامان ــ به جمهوری تبدیل گردید[1].

۱ــ «معین»: ذیل «حبشه» و به اختصار از «مصاحب» و «دانش بشر»: ذیل همان.

حضرت محمّد (ص)

تا ولایت بر ولّی عصر می باشد مقدّر
تا نبوّت را محمّد، تا خلافت راست حیدر

حضرت محمّد بن عبدالله بن عبدالمطّلب بن هاشم بن عبد مناف ــ صلّی الله علیه و آله و سلّم ــ مکنّیٰ به ابوالقاسم، در ۱۷ ربیع الاوّل «عام الفیل» برابر با ۵۷۱م و ٤۰ سال پیش از بعثت و ۵۳ سال پیش از هجرت در مکّه ولادت یافت. مادر آن حضرت آمنه و پدرش عبدالله است؛ پدر پیش از ولادت وی و مادر در شش سالگی او در گذشتند. سر پرستی محمّد(ص) را ابتدا جدّش عبدالمطّلب و سپس عمویش ابوطالب به عهده گرفتند. آن حضرت در ۲۵ سالگی با خدیجه دختر خُوَیلد که از زنان متموّل قریش بود، ازدواج کرد. برخی گفته اند که خدیجه در آن وقت چهل ساله بوده ولی اغلب روایات و نیز تصریحات و قراین دیگر می‌رسانند که او بین ۲۵ تا ۳۰ سال سن داشته است.

پیامبر اکرم(ص) در سنّ ٤۰ سالگی به هنگا میکه در غار حرا نزدیکی مکّه به عبادت خدای متعال مشغول بود، به رسالت و نبوّت خاصّه مفتخر شد و مبعوث به پیامبری گردید؛ جبرئیل بر او نازل شد و وحی را به وی ابلاغ کرد: «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِی خَلَقَ». علی ــ علیه السلام ــ و خدیجه ــ سلام الله علیها ــ اوّلین کسانی بودند که به نبوّت خاصّهٔ آن حضرت ایمان آوردند و به شرف اسلام مفتخر گشتند.

دعوت پیامبر(ص) در آغاز امر، در نهان بود و نخست خویشان خود را ــ بنا به فرمان الهی ــ به اسلام خواند. پس از چندی آشکارا به دعوت پرداخت و صدمات و آزارهای بسیاری در این راه بر جان خرید ولی از پای نایستاد. سرانجام در سال سیزدهم بعثت، به «مدین» که یَثْرِب نامیده شده هجرت فرمود و تا ده سال بعد، یعنی تا زمان رحلتش در آنجا بود.

در مدّتی که پیامبر(ص) در مدینه به سر برد، جنگهای متعدّدِ بین مسلمانان و کفّار و مشرکین را هدایت نمود و نظم داد که همه به غزوات معروف شدند و چنانچه خود در یکی از این جنگها شرکت نمی‌کرد آن جنگ را سریّه می گفتند؛ بدر و اُحُد و خندق (احزاب)، شاخص‌ترین غزوات آن حضرت است[۱].

در فضایل رسول اکرم(ص) و مقایسهٔ ایشان با شیخ الانبیاء حضرت ابراهیم ــ علیٰ نبیّنا و آله و علیه السّلام ــ نوشته اند:

۱ ــ خلیل طالب بود و حبیب مطلوب. خلیل گفت: «إنّی ذا هِبٌ إلیٰ رَبّی سَیَهْدین» (۳۷: ۹۹) و در شأن حبیب گفته شده: «أَسْریٰ بِعَبْدِهِ لَیْلاً» (۱۷: ۱).

۲ ــ خلیل گفت: «وَالَّذی أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَلی» (۲۶: ۸۲)؛ به حبیب گفته شده: «إنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مبیناً/لِیَغْفِرَلَکَ اللهُ» (۴۸: ۱ و ۲)

۳ ــ خلیل خدا در میان آتش گفت: «حَسْبیَ اللهُ»*؛ به حبیب خدا خطاب رسید: «یٰا أَیُّها النَّبِیُّ حَسْبُکَ اللهُ» (۸: ۶۴).

۴ ــ خلیل خدا از او تقاضای اعطای لسان صدق کرد: «وَاجْعَل لی لِسانَ صِدْقٍ» (۲۶: ۸۴)؛ در شأن حبیب گفته شده است: «وَ رفعنا لک ذِکرک» (۹۴: ۴)

۵ ــ خلیل خدا عرضه داشت: «وأَرِنا مَنا سِکَنا» (۲: ۱۲۸) دربارهٔ حبیب گفته شد: «لِنُرِیَهُ» (۱۷: ۱).

۶ ــ خلیل تقاضا کرد: «وَاجْعَلنی مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعیم» (۲۶: ۸۵)؛ به حبیب فرمود: وَلَلاْخِرَةُ خَیْرٌ لَکَ مِنَ الاُولیٰ» (۹۳: ۴).

۷ ــ خلیل خدا می گوید: «وَالَّذی هُوَیُطْعِمُنی» (۲۶: ۷۹)؛ به حبیب وحی شد: «أَطْعَمَهُمْ مِنْ جوعٍ» [لِأَجْلِکَ] (۱۰۶: ۴).

۸ ــ خلیل به خدا قسم یاد می کند: «وَتَاللهِ لَأَکیدَنَّ أَصْنامَکُمْ» (۲۱: ۵۷)؛ حبیب مورد قسم خدا قرار می گیرد: «لَعَمْرِک» (۱۵: ۷۲).

۹ ــ خلیل بذل مال کرد به جهت جلیل ــ حقّ متعال ــ ولی جلیل عالم را برای خاطر حبیب خلق فرمود: «لَوْلاکَ لَما خَلَقْتُ الأَفْلاکَ»**

---

* مأخوذ از یک روایت است.

** حدیثی قدسی

۱۰ ــ حقّ متعال به حضرت ابراهیم(ع) فرمود: «أَوَلَمْ تُؤْمِنْ» (۲:۲۶۳)؛ دربارهٔ رسول اکرم(ص) آمده است: «آمَنَ الرَّسُولُ» (۲:۲۸۵).

۱۱ ــ حضرت خلیل (ع) برای رضای حق ــ عزّ شمه ــ به بنای کعبه قیام نمود: «وَإِذْ يَرْفَعُ إبراهيمَ القواعِدَ مِنَ البيت» (۲:۱۲۷)؛ و خداوند ــ تبارک و تعالیٰ ــ در تعیین قبله رضای حضرت محمّد(ص) را منظور می دارد: «فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضيٰها» (۲:۱۴۴).

۱۲ ــ حضرت خلیل(ع) در مورد بت نپرستیدن خود و فرزندانش از خداوند متعال یاری می جوید: «وَاجْنُبْني وَبَنِيَّ أَن نَعْبُدَ الأصنام» (۱۴:۳۵)؛ در شأن پیامبر اکرم(ص) حبیب خدا و اهل بیت او آمده است: «إِنَّما يُريدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْت» (۳۳:۳۳)[2].

۱ــ «معین» و «دهخدا»: ذیل «محمد(ص)» با اندکی تلخیص و تصرّف. ۲ــ «مقامات»: ۶۹ــ۷۲، به نقل از «مناقب» ابن شهر آشوب.

حیدر ← امام علی(ع)

ختم الاوصیاء ← امام زمان(ع)

ختم المرسلین ← حضرت محمّد(ص)

خسرو

خسرو از شیرینی شیرین نیابد رنگ و بویی
تا چه فرهاد ازدرونش رنگ و بو بیرون نداند

مستان مقام را به پشیزی نمی خرند
گو خسروزمانه و یا کیقباد باش

خسرو دوّم معروف به خسرو پرویز، پسر «هرمز» و نوادهٔ «انوشیروان»، که پس

از پدرش به تخت نشست. شورشیان، پدرش را کور کردند و او را به سلطنت رساندند. خسرو ابتدا به دفع «بهرام چوبینه» ــ مدّعی سلطنت ــ پرداخت که در این امر از قیصر روم یاری گرفت. قیصر دختر خود «مریم» را بدو داد و کمکش کرد تا بهرام را دفع کند. خسرو پس از آن به کشورداری پرداخت، تخت معروف «طاقدیس» را ساخت و «ایوان مدائن» رابنا کرد. پیامبر اکرم اسلام(ص) در نامه‌ای به خسروپرویز، او را به اسلام خواند امّا خسرو نامهٔ پیامبر را پاره کرد. خسرو از عیّاش‌ترین شاهان روزگار بود و زنان زیبا را ــ به هر تمهید و از طرق مُنکر ــ به حرم خود درمی‌آورد. «شیرین» همسر ارمنی او، سوگلی اش بود که داستان عشق این دو و نقش «فرهاد» در این میان، معروف است. خسرو سرانجام به دستِ پسر خود «شیرویه» به قتل رسید[1].

نیز ← **شیرین، فرهاد**

۱ــ «اساطیر»: ۱۸۱ و «فرهنگ»: ۱۹۴ ز ۱۹۵ و «تلمیحات»: ۲۴۳ ــ ۲۴۶ (با تلخیص وتصرّف).

خسروِ کِیْ (کیخسرو)

سخن ز تخت سلیمان وجام جم نزنید
که تاج خسروکی را من گدا دارم

پسر سیاوش و نوهٔ کاوس، از پادشاهان بزرگ سلسلهٔ اساطیری کیانی است. فرنگیس دختر افراسیاب پس ازکشته شدن شوهرش سیاوش به دست افراسیاب، پسری زاد که نامش را کیخسرو نهاد. افراسیاب از بیم آنکه وی در بزرگی به حقیقت مرگ پدرش واقف شود، او را به شبانان سپرد و پیران ویسه وزیر افراسیاب، او را به دور از چشم شاه توران پرورش داد و سالها بعد کیخسرو و فرنگیس به وسیلهٔ گیو (پهلوان ایرانی) که ایشان را یافته بود، به ایران آمدند. کیخسرو سرانجام صاحب تخت و تاج کاووس شد و به خونخواری پدر جنگها کرد تا افراسیاب را کشت[1].

در اعتقاد ایرانیان، کیخسرو تالی پیامبران وانسان کامل به‌شمار است و همچون جمشید، جام‌جهان‌نما دارد[2]. جام جم از جمشید و دارا به کیخسرو به ارث رسیده بود و کیخسرو گرفتاری بیژن را در چاهی در توران، از مشاهده در جام یافته بود. به گفتهٔ

فردوسی، کیخسرو فقط در نوروز می توانست از این جام استفاده کند.[۳]

۱ــ «مصاحب»: ذیل «کیخسرو» و «اساطیر»: ۳۵٦ (با تلخیص). ۲ــ «اساطیر»: ۳۵۷. ۳ــ «تلمیحات»: ٤۷۷ (با اندکی تصرّف).

خِضر

چه شد که امشب از اینجا گذارگاه توشد
مگر که آهِ منِ خستهِ خضرِ راه توشد

نام یکی از پیامبران یا اولیاست. نام خضر در قرآن نیامده است وتنها در آیهٔ ٦۵ سورهٔ مبارکهٔ کهف به عبودیّت و حصول علم لدنّی توصیف شده است. دربارهٔ شهرت وی به خضر می‌گویند که او به هرجا می‌گذرد ویا هرجا که نماز می‌گزارد زمین در زیر پا یا در اطراف او سبز و خرّم می‌گردد[۱]. در مورد عمر جاودانی خضر← **آب حیات**.

داستان ملاقات موسی (ع) و خضر که در سورهٔ کهف (آیات ٦۰ تا ۸۲) آمده است، سرشار از معارف سلوکی و عرفانی است[۲]. نظر به همین داستان، دلیل و پیر راه را به کنایه خضر می‌گویند.

۱ــ «فروزانفر»: ۱۱۸. ۲ــ برای دریافت مباحث عرفانی مربوط به این داستان ← تفسیر «بیان السّعاده»، جلد ۲، و «سه داستان»: ۵۷ــ۱۲۲.

خلیل

← ابراهیم (ع)

خَیْرُ الْبَشر

← حضرت محمّد (ص)

داوُد (ع)

داودوار، نغمه‌زنان، ساغری بیار
غافل ز درد جاه و نشیب و فراز کن

داود بن ایشا، از پیامبران بنی اسرائیل و پدر «سلیمان». داود به آواز خوش معروف است. خوش نوایی و نوازندگی داود(ع) در ادبیّات فارسی به کرّات آمده است «مزامیر» یا «زبور» مجموعهٔ سرودها و نیایشهای داود است. گویند که داود در مِزْمار نواختن ماهر بود[1]. مِزْمار در لغت به معنی نی است. بعضی ازمفسّرین در تفسر آیهٔ «وَلَقَدْ آتَیْنا داودَ مِنّا فَضْلاً»، فضل را به صدای خوش، و هم نرم کردن آهن تفسیر کرده‌اند. آری، خداوند پادشاهی و پیامبری را به داود(ع) عطا فرمود، آهن را رام او نمود، صنعتِ ساختن زره را به او آموخت و آوازی به اوعنایت فرمود که از جذبه‌اش کوهها و پرندگان با او هماهنگی می‌کردند. و گویند هرگاه که داود ــ علیه السّلام ــ زبور بر خواندی، پری و آدمی و وحوش و طیور، همه به سماع بازایستادندی[2].

۱ــ «دهخدا»: ذیل «داود». ۲ــ «قشیری»: ۵۹۸.

رستم

برقْ رخشان در فضا چون نیزهٔ سالار توران
رعدْ نالان چون شه *ایران* ز تیر سیستانی

از پهلوانان معروف «شاهنامه» و پسر زال و رودابه و نوادهٔ سام و مهراب کابلی؛ رستم از زابل سیستان برخاست. وی در زمان شاهی منوچهر به دنیا آمد، هنر و مردی آموخت و داستان پهلوانی او از کشتن پیل سفید آغاز شد و پس از آن، دلاوریهای بسیار کرد و پیروزیها به دست آورد؛ مانند گشودن دژ کوه‌سپند که سام و نریمان مدّتی آن را حصار کرده و بر آن دست نیافته بودند؛ آوردن کیقباد از البرز کوه و بر تخت نشاندن او، داستان هفت خوان، و فتح مازندران و رهانیدن کاووس از دست دیوسپید، جنگ با شاه‌هاماوران و رهانیدن کاووس از زندان، جنگ با فرزندش سهراب و کشتن او بی آنکه او را بشناسد، جنگ با افراسیاب به خونخواهی سیاوش، جنگ با تورانیان و کشتن اشکبوس و گرفتار کردن خاقان چین، جنگ با اکوان دیو، رهانیدن بیژن از چاه، جنگ با اسفندیار و کور کردن و کشتن او. رستم پس از آن همه دلاوری سرانجام به

● ۳۴۰: ۱۰

خیانت برادرش شغاد به چاه افتاد و پس ازکشتن شغاد جان سپرد[1]. در مصراع دوّم بیت فوق به جنگ رستم و اسفندیار اشاره شده است.

نیز ← **اسفندیار**.

۱ــ «فرهنگ»: ۲۳۰ (با اندکی تصرّف).

روح قُدُس (روح القدس)

طایر قدس براین منزل دل دربان است
حضرت روح قدس منتظر فرمان است

در اینجا منظور جبرئیل است. این اصطلاح تعبیر عرفانی دیگری نیز دارد که امام پیرامون آن، ضمن شرح حدیث سی و یکم «چهل حدیث» اشارتی دارند:

... برای انبیاء و اوصیا ــ علیهم السّلام ــ مقام شامخی است از روحانیّت که آن‌را «روح القُدُس» گویند، و به آن مقام احاطهٔ علمی قیّومی دارند به جمیع ذرّات و کائنات. و در آن روح، غفلت و نوم و سهو و نسیان و سایر حوادث امکانیّه و تجددات و نقایص مُلکیّه نیست بلکه از عالم غیب مجرد وجبروت اعظم است[1].

۱ــ «چهل حدیث»: ۵۴۵.

زُلَیْخا

مُعْجِز عشق ندانی تو، زلیخا داند
که برش یوسف محبوب چنان زیبا شد

یوسفی باید که در دام زلیخا دل نبازد
ورنه خورشید و کواکب در برش مفتون نداند

زلیخا، با نام اصلی «راعیل» یا «نکا»، همسر عزیز مصر ــ «قِطْفیر» یا «فوطیفار»[1] ــ بود که «یوسف»(ع) را به اصرار زلیخا از کاروانی خرید. زلیخا به «یوسف» عاشق شد و زنان مصر را به ملامت خویش واداشت. وی برای اثبات مدّعای

خود، آنان را به نظارهٔ «یوسف» دعوت کرد تا اورا ببینند و بر عشق زلیخا ملامت روا ندارند. زنان به محض مشاهدهٔ «یوسف» چنان شیفتهٔ جمال اوشدند که به جای ترنجی که در دست داشتند، دست خویش را با کارد بریدند. چون «یوسف» تسلیم زلیخا نگشت، مورد خشمش واقع شد و او با ایراد تهمت، شوهر را واداشت که «یوسف» را به زندان اندازد. زلیخا همچنان در عشق «یوسف» گرفتار بود تا سرانجام علیل و فقیر و کور شد. پس از نجات «یوسف» و عزّت یافتنش، زلیخا بر سر راه او می نشست و به درگاه خدا پیوسته می نالید. سرانجام از عشق «یوسف» به عشق خدا گروید و به دین «یوسف» درآمد. بر اثر دعا ــ یا معجزهٔ ــ «یوسف» (و به بیان امام، معجز عشق) در صورت و معنی جوان شد و به همسری «یوسف» درآمد[۲].

نیز ← **یوسف**

۱ ــ «قاموس کتاب مقدس»: ۶۷۳ اورافوطیفار و رئیس خواجه سرایان فرعون می‌دانند. ۲ ــ «اساطیر» ۲۲۸ و «فرهنگ»: ۲۵۴ و «تلمیحات»: ۳۱۱ ــ ۳۱۵ (با تلخیص و تصرّف) و نیز سورهٔ مبارکهٔ یوسف.

زَمزم

از کف دوست بنوشم همه شب بادهٔ عشق
رسته از کوثر و زمزم شوم، امّا نشدم

چاه مقدّسی در مکّه، واقع در جنوب شرقی کعبه، مقابل زاویه‌ای که «حجرالاسود» در آن قرار دارد. عمقش ۴۲ متر است و گنبدی زیبا بر بالای آن بنا شده. بر طبق روایات اسلامی، این چاه را جبرئیل برای نجات هاجر و پسرش اسماعیل، که در بیابان از تشنگی در شرف هلاکت بودند، پدید آورد. مسلّم است که زمزم از زمانهای خیلی قدیم مورد احترام بوده است. در دورهٔ جاهلیّت، «جرهم» (قبیله‌ای اصلاً یمنی که در مکّه سکنیٰ داشتند) چاه را پر کردند. عبدالمطّلب، جدّ پیامبر اکرم (ص)، محلّ زمزم را پیدا کرد و آن را حفر نمود و به همین جهت سقّایی زایران خانهٔ خدا مخصوص خانوادهٔ

او گردید[۱].

۱ــ «مصاحب»: ذیل «زمزم» (با اندکی تصرّف).

ساسانیان

قدرتش بگرفت از خطّ عرب تا ملک ایران
از فراز تودهٔ آنورس تا سرحدّ غازان
هند و قفقاز و حبش، بلغار وترکستان وسودان
هم طرازدشت‌وکوهستان و هم پهنای عمّان
دولتش از فرّ و حشمت، تالی ساسانیان شد*

[یا آل ساسان] سلسله‌ای از شاهنشاهان که از ۲۲۴ تا ۶۵۲م در ایران سلطنت کردند. کانون خاندان ساسانی، ایالت فارس بود. ساسانیان، پس ازآنکه تاج و تخت را بر اثر منازعات طولانی به دست آوردند، حکومتی ملّی تأسیس کردند که متّکی به دینِ ملّی (زردشتی) و تمدّنی بود که شاید از جنبهٔ ایرانیّت در سراسر تاریخ طویل ایرانیان نظیر نداشته است.

بنیانگذار سلسله، اردشیر بابکان پسر بابک بود و آخرین آنها که مغلوب مسلمانان گردید و با مرگ او ــ به دست یک آسیابان ــ بساط حکومت خاندان ساسانی و شاهنشاهی ایران برچیده شد، یزدگرد سوّم پسر شهریار. سلاطین ساسانی ۳۷ نفر بودند[۱].

۱ــ «معین»: ذیل «ساسانیان» و «مصاحب» و «دهخدا»: ذیل همان (با تلخیص و تصرّف).

سالار توران ← اشکبوس

سِبْطَیْن

یاسر از آل پاک سبطین است
سرّ احسان ورا نثار بود

* ازمسمّط بهاریّه

ِسبْط به معنی فرزند زاده است، خواه اولاد از پسر باشد یا از دختر[1]. منظور از «سبطین»، حضرت امام حسن و حضرت امام حسین ـ علیهما السّلام ـ است و نسبت فرزندزادگی در اینجا به پیامبر اکرم (ص) و دخت گرامی ایشان حضرت فاطمهٔ زهراء ـ سلام الله علیها ـ مربوط می شود. منظور از «آل پاک سبطین» ائمهٔ اطهارند از اولاد امام حسین (ع). نیز ← **امام حسن (ع)، امام حسین (ع).**

۱ ـ «دهخدا»: ذیل «سبط».

سَرو کاشمر

قد دلجویت اندر گلشن حسن
یکی سروی است کاندر کاشمر نیست

کاشمر در اینجا، قریه ای است از قرای ولایتِ «تُرشیز» (در خراسان بزرگ)[1]. گویند زردشتِ پیامبر، دو درخت سرو [که از دیرباز علامت و نشانهٔ ایران باستان بوده است] به طالع سعد، در دو محلّ به دست خود نشاند؛ یکی در همین جا و دیگری در قریهٔ «فارمَد» ازقرای طوس خراسان. این دو درخت، بلند و پرشاخ شدند و مشاهدهٔ آنها بینندگان را به شگفتی وامی داشت. متوکّل عبّاسی وصف این سروهای هزار و چند صد ساله را شنید و دستور داد یکی از آنها را [که به اقرب احتمال باقی مانده بود] قطع کنند وبه بغداد آورند. زردشتیان ۵۰ هزار دینار فراهم آوردند تا به طاهر بن عبدالله بن طاهر ذوالیمینین نمایندهٔ خلیفه دهند تا آنرا از آنها نستاند. وی نپذیرفت و آنرا قطع کرد. به قول مؤلّف «تاریخ جهان نمای» از مدّت عمر آن درخت تا آن سال یعنی ۲۳۲ هجری، یکهزار و چهارصد و پنجاه سال می‌گذشت[2].

۱ ـ «برهان قاطع»: ذیل «کاشمر». ۲ ـ «دهخدا»: ذیل «کاشمر» (با تلخیص). تفصیل ماجرا در «تاریخ بیهق» تألیف ابوالحسن علیّ بن زید بیهقی آمده است. ونیز ← «مزدیسنا و تأثیر آن بر ادبیات فارسی» تألیف شادروان دکتر محمّد معین»

سعدی شیرازی

شاعر اگر سعدی شیرازی است
بافته‌های من و تو بازی است!

مشرف الدّین مصلح بن عبدالله، از بزرگان و نوابغ شعر و ادب ایران است که در حدود سال ٦٠٦ق در شیراز به دنیا آمد؛ تحصیلات خود را در همان‌جا آغاز کرد و سپس برای کسب فضایل درمدرسهٔ «نظامیّه» بغداد رهسپار آن دیار شد. سعدی به سفری طولانی دست زد که حدود ۳۰ تا ٤٠ سال طول کشید و در این مدّت عراق عرب، سوریّه، لبنان، حجاز وشمال آفریقا را سیاحت کرد. او در آثارش از سفر به کاشغر و هند و ترکستان نیز سخن می‌گوید. سعدی پس از این سفر به شیراز برگشت، در آنجا ماند و به تألیف و تصنیف مشغول شد. سعدی، هم شاعری درجهٔ اوّل است و هم نویسنده‌ای مبرّز. او استاد نثر مُسَجَّع است و در انواع شعر، استادی و مهارت نشان داده است. از زمانِ اوست که غزل، در ردیف اوّلِ انواع شعر فارسی قرارمی‌گیرد[1]. آثار سعدی عبارت است از: «بوستان»، «گلستان»، «دیوان» غزلیّات (شامل طیّبات، بدایع، خواتیم و غزلیّات قدیمه)، قصاید و مُلَمَّعات رباعیّات و ترجیعات. سعدی در سال ٦٩١ یا ٦٩٤ق در شیراز درگذشت.[2] رهبر معظّم جمهوری اسلامی ایران، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای که در تدقیق و تحقیق دواوین ادب ید طولائی دارند، طیّ پیامی، اینگونه از سعدی سخن گفته‌اند:

شرف سعدی بر بسیاری از سرایندگان پارسی در آن است که قدر سخن را نشکسته و آن را دست‌مایهٔ تقرّب و ارتزاق نساخته است. بسی اندک اند زبان آورانی که گوهر آسمانیِ سخن را درپای اهریمنان نریخته و تیغ ستم را بدان صیقل نداده باشند. سعدی یکی از این نادرگان است که اگر گاه زبان به ستایش گشوده، در ساغر زرین مدح خود جز داروی شفابخش ــ و گاه تلخ ــ پند و اندرز نریخته است. شعر و نثر فاخر این جهان دیدهٔ انسان‌شناس صادق، همواره پیامی را با خود حمل کرده است، یا از منبع وحی و گنجینهٔ قرآن و حدیث و یا از پرتو دل و احساس صاف و بی غشّ خود او. شیوهٔ سخن بی تکلّف و شفّاف او نیز امتیاز دیگر این آموزگار بزرگِ مردمی ومحبت است. کلام او چون جوی آب زلالی، ذرّه ذرّهٔ جان مستمع را سیراب می‌کند و بی هیچ غبار تصنّع، بر دل او می نشیند. بسیارند آنها که در هر دو قلمرو نظم و نثر سمندِ فصاحت تاخته اند امّا فقط سعدی است که شعری روان چون نثر، و نثری آهنگین چون شعر پدید

آورده و آمیختهٔ شگفت‌آوری از مضمون و ترکیب و معنی و لفظ ــ در هر دو عرصه ــ فراهم ساخته است[۳].

۱ــ پیش از سعدی، قصیده شعر غالب بود. ۲ــ «شفق»: ۲۴۸ــ۲۶۳، «مصاحب»: ذیل «سعدی» و «فرهنگ»: ۶۸ــ ۷۰ (با تصرّف و تلخیص). ۳ــ «هنر»: ۷۶

سفینهٔ نوح ← طایفه

سکندر ← آب حیات

سلطانی (سیّد محمدباقر)

گویی که ز بحر نور سلطانی وصدر

این درّ یتیم، پاک برخاسته است

حضرت آیت‌الله سیّد محمّدباقر سلطانی طباطبائی، از مدرسیّن و فقهای برجستهٔ حوزهٔ علمیّهٔ قم، در سال ۱۲۹۴ش چشم به جهان گشودند. پس از طی مقدّمات، برای ادامهٔ تحصیل حوزه‌ای به نجف اشرف عزیمت نمودند و از محضر اساتید بزرگی برخوردار گشتند که شاخص‌ترین آنها آیات عظام آقا ضیاء الدّین عراقی و حاج سیّد ابوالحسن اصفهانی ــ رضوان الله تعالی علیهما ــ بودند. پس از بازگشت به ایران در مسیر ادامهٔ تحصیلات عالی حوزه، محضر استادانی چون حضرات آیات عظام حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، سیّدمحمّدتقی خوانساری و آقا میرزا محمّد فیض ــ رحمهم الله ــ را درک نمودند و به افتخار دامادی استاد دیگرشان مرحوم آیت‌الله العظمی سیّد صدرالدّین صدر نایل آمدند. آقای سلطانی همزمان با کسب درجهٔ اجتهاد به تدریس، که از آغاز جوانی در سطوح مختلف بدان مشغول بودند، ادامه دادند و در زمرهٔ مدرّسین مبرّز حوزه قرار گرفتند. بسیاری از مدرسیّن فعلی حوزهٔ علمیّهٔ قم و مسئولان روحانی کشور، ازشاگردان

آیت‌الله سلطانی بوده‌اند.

ایشان از دوران جوانی با حضرت امام خمینی (س) محشور و مصاحب بودند و در میان روحانیون به خُلق کریم و سلامت نفس شهرت داشتند. خانم فاطمهٔ طباطبائی عروس حضرت امام، صبیهٔ آیت‌الله سلطانی است.

سَلْمان

فرهاد ندیده‌ای و شیرین گشتی
یاسر نشدی و دم ز سلمان بزنی

«سلمان فارسی» ازمشاهیر صحابه ویاران پیامبر اسلام (ص) و امیرمؤمنان علی (ع). اصل وی به قولی از جی اصفهان و به قولی دیگر از رامهرمز بود ولی آنچه از تواریخ به دست می‌آید، نشانگر این است که خاندانش در استخر فارس سکونت داشتند. گویند یک‌چند در شام و موصل و نصیبین سیاحت کرده در بلاد عرب به اسارت بنی کَلْب افتاده بود. بعدها یکی ازیهودیان بنی قریظه او را خرید و به مدینه برد. سلمان در مدینه ـــ رسماً ـــ اسلام آورد و پیامبر اکرم (ص) او را از خواجه اش خریدند و آزاد کردند.

سلمان از ادیان و مذاهب آگاهی و اطلاّع بسیاری داشت، مردی پرهیزگار و کاردان بود و در غزوهٔ خندق، بنابر مشهور، وی بود که مسلمین را به حفر خندق راهنمون شد. روایات و اخبار پیرامون سلمان در کتب شیعه و سنّی فراوان است و صوفیّه او را از پیش‌قدمان طریقهٔ خود و از اهل صفّه شمرده و روایات بسیار در زهد و تقوا و فضیلت او آورده‌اند. در اواخر عمر حکومت مداین داشت و وقتی «عطا»ی او ـــ یعنی حقوقش ازبیت‌المال ـــ می‌رسید، آنرا به صدقه می‌داد و خود با زنبیل بافی معیشت می کرد. سلمان از اوّلین مدافعان حقّ مسلّم امیرمؤمنان (ع) بود. وفاتش در ۳۵ یا ۳۶ق در مداین روی داد و همان‌جا در بقعه‌ای که به نام او مشهور به «سلمان پاک» است به خاک سپرده شد[1].

در بیت فوق، امام به مقام والا و مرتبهٔ وصول سلمان اشاره دارند و «یاسر» نشانهٔ فردی است که در بدایات سلوک به سر می برد. ماجرایی از رویارویی سلمان و ابوذر نقل کرده‌اند که در این مقوله رساست:

روزی ابوذر غفاری به دیدن سلمان رفت؛ دیگ غذای سلمان روی آتش بود. به هنگام سخن، دیگ غذا وارونه شد ولی از آب گوشت آن چیزی نریخت. ابوذر بسیار تعجّب کرد. سلمان دیگ را برداشت و روی آتش نهاد. برای بار دوّم در حین سخن، دیگ سرازیر شد ولی بازهم چیزی از آن نریخت. ابوذر که شگفت زده شده بود، از منزل خارج شد و در این باره فکر می کرد. ناگاه با علی (ع) روبه رو شد، علی (ع) از او پرسید: «چرا از منزل سلمان بیرون آمدی و چرا ناراحت هستی؟» ابوذر ماجرا را گفت. امام علی (ع) فرمود:

«ای ابوذر! اگر آنچه سلمان می‌داند برای تو بازگو کند خواهی گفت: خدا قاتل سلمان را رحمت کند. ای ابوذر! سلمان از باب‌های الهی است؛ کسی که او را درست بشناسد و بپذیرد، مؤمن است و کسی که او را انکار کند و فضایل او را نپذیرد، کافر است، و [بدان که] سلمان از ما اهل بیت است.»[۲]

گزیده‌ای موجز از آنچه بزرگان و اولیای ما پیرامون سلمان گفته‌اند، در اینجا می آوریم تا اندکی از منزلت این صحابهٔ گرانقدر رسول خدا (ص) و یار صدیق جانشین برحقّش، که به حق «سلمان محمّدی» نام گرفته است، یاد کرده شود.

رسول خدا ــ صلّی الله علیه وآله:

إن ٱلنّاسَ مِنْ عَهْدِ آدَم إلىٰ يَوْمِنٰا هٰذا مِثْلُ أَسْنٰانِ الْمُشْطِ، لٰا فَضْلَ لِلْعَرِبيّ عَلَى الْعَجَمِيّ وَلٰا لِلأحْمَر عَلَىَ ٱلأَسْوَد إلاّ بِالتَّقْوىٰ، «سَلْمٰانُ» بَحْرٌ لٰايُنْزَفُ وَكَنْزٌ لايُنْفَدُ، «سَلْمٰانُ» مِنّا أَهْلَ الْبَيْت سَلْسَلٌ يمْنَحُ الْحِكْمَةَ وَيُؤْتى الْبُرْهٰان[۳] [مردم از روزگار آدم تاامروز مثل دندانه های شانه (برابر) اند، عرب را بر غیرعرب و سرخ‌پوست را بر سیاه‌پوست برتری نیست مگر به تقوا، سلمان دریایی است بی انتها و گنجی است تمام ناشدنی، سلمان از ما اهل بیت است، چشمهٔ زلالی است که از آن حکمت می تراود و برهان عطا می‌کند].

إنَّ سَلْمٰانَ مٰا كٰان مَجُوسِيّاً ولٰكِنَّهُ كٰان مُضْمِراً لِلْايمانِ مُظِهراً لِلشِّرك[۴] [سلمان مجوسی نبوده ولی ایمان خود را پنهان می‌داشته و اظهار شرک می‌کرده].

امام علی ــ علیه السّلام:

سَلْمٰانُ مِنّا أَهْلَ الْبَيْت وَمَنْ لَكُمْ بِمِثْلِ لُقْمٰانَ الْحَكيم عَلِمَ الْأَوَّل وَالاٰخِر وَهُوَ بَحْرٌ لٰا يُنْزَحُ[۵] [سلمان از ما اهل بیت است، و کیست برای شما آنکه مانند لقمان حکیم

است: دانش گذشتگان و آیندگان نزد اوست و او دریایی است که پایان ندارد].

امام باقر ــ علیه السّلام:

کٰان سَلْمانُ مِنَ الْمُتَوَسِّمِینَ[۶] [سلمان از هوشیاران بافراست بود].

امام ــ صادق علیه السّلام:

إِنَّ سَلْمانَ عَلِمَ الإِسْمَ الأَعْظَم[۷] [شکّی نیست که سلمان، اسم اعظم را می‌داند].

۱ ــ «مصاحب» و «دهخدا»: ذیل «سلمان فارسی» (با تصرّف و تلخیص) ۲ ــ «بهجة الامال ٤»: ۴۱۳ (ترجمهٔ حدیث از آقای محمّد محمّدی اشتهاردی است). ۳ ــ «الاختصاص»: ۳٤۱ و «بحار الانوار۲۲»: ۳٤۸. ٤ ــ «الاختصاص»: ۲۲۲ و «قاموس الرّجال٤»: ٤۲۹. ۵ ــ «رجال کشّی»: ۱۸ و ۲۰ و «بهجة الامال ٤»: ٤۳۳ و «ابن ابی الحدید ۱۸»: ۳٦ و ۳۸. ٦ ــ «بهجة الآمال ٤»: ٤۱۲. ۷ ــ «بحار الانوار۲۲»: ۳٤٦. با مراجعه به «ایرانیان مسلمان»: ۵۰ ــ ۷۳.

سلیمان(ع)

بلقیس وار گر درعشقش نمی زدیم
ما را به بارگاه **سلیمان** گذر نبود

گر **سلیمان** برغم مور ضعیفی رحمت آرد
در بر صاحبدلان، والای و سرافراز گردد

طوطی صفتی ولاف عرفان بزنی
ای مور! دم از تخت **سلیمان** بزنی

پسر «داود» (ع)، که خدای ــ تعالیٰ ــ هم پیامبری به او عطا فرمود و هم پادشاهی. انگشتریی داشت که اسم اعظم برآن نوشته بود و به برکت آن، آدم و پری و دیو

و وحش و طیر و باد، مطیع او بودند. باد هرچه در قلمرو سلیمان می‌گذشت به او می‌رساند و تخت او را به هرجا که می‌خواست می‌برد. چون سلیمان خبر قدرت بلقیس را در «سباء» شنید، آهنگ جنگ با او کرد ولی بلقیس به او ایمان آورد ــ و به قولی به همسری اش درآمد. برای تفصیل این بخش ← **بلقیس**.

خداوند زبان جانوران را به سلیمان آموخت تا سخن آنان را بفهمد. یکروز سلیمان در کوکبهٔ جلال و موکب عظمت و اقبال به راه افتاد و گروهی انبوه از جنّ و انس و پرندگان، همراهش روان بودند تا [به‌قولی] به سرزمین عَسْقَلان رسید و به وادی مورچگان وارد شد. پس مورچه ای از میان مورچگان، کوکبهٔ او را از دور بدید و از دستگاه شکوه و جلالش بهراسید و ترسید که مورچگان در زیر سم اسبان سپاه سلیمان نابود شوند. پس بر ایشان بانگ زد که: به لانه های خود داخل شوید تا سلیمان وسپاهیانش بدون توجّه شما را هلاک نسازند. سلیمان، سخن مور را فهمید و از شنیدن آن لبخندی زد و خدا را بر فهمیدن آن منطق عجیب سپاسگزاری کرد...[1] گویند که محلّ عبور سلیمان، جایی است در جنوب طائف مشهور به «وادِی النّمل»*.

حضرت امام(س)، ضمن تفسیر سورهٔ مبارکهٔ «حمد» اشارتی عرفانی به داستان مور و سلیمان، و هدهد و سلیمان داشتند:

در روایات ما هم هست که لعلّ که نَمله [=مورچه] خیال می‌کند برای خدا دوتا شاخ هست. این، حبّ نفس است؛ معلوم می‌شود در مورچه هم هست. این نمله هم چیز عجیبی است! حالا آنجا (در روایات) دارد که شاید خیال کند خدا دو تا شاخ دارد؛ شاخ را کمال می‌داند. ما هم وقتی بخواهیم تعبیر بکنیم مطالب و کمالا تی که پیش خودمان است، اینطور خیال می‌کنیم. این نمله، آن است که در مورد حضرت سلیمان و لشکریانش می گوید: اینها بی شعورند: «يٰا أَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ادْخُلُوا مَسٰاكِنَكُمْ لٰايَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰانُ وَ جُنُودُهُ وَهُمْ لٰا يَشْعُرُونَ / فَتَبَسَّمَ ضٰاحِكاً مِنْ قَوْلِهٰا» که این به من می‌گوید بی‌شعور! این همین حرف نمله است که همه جا هست. هدهد هم مثل او گفت: «أَحَطْتُ بِمٰا لَمْ تُحِطْ بِهِ» [من برآن‌چه تو از آن آگاه نشده‌ای آگاهی یافتم!] آن آدمی که پیغمبر است و یکی از اصحاب و جلیس های او آن کسی است که تخت بلقیس را

* آیات «قرآن کریم» پیرامون سلیمان(ع) در این دو موضع است ← ۲۱:۷۹ به بعد و ۲۷:۱۶ به بعد.

«قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»، پیش از چشم به هم زدن، نزد سلیمان آورد... حضرت سلیمانی که یکی از اصحابش ــ به حَسَب روایت ــ یک حرف از اسم اعظم می دانسته، این طور بوده است که «قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» او را می‌رساند اینجا، آن وقت آقای هدهد می‌گوید که «أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ»؛ حضرت هم خوب، بنایشان براین بوده است که همان طوری که اینها می‌فهمیدند، همان طور می‌گفتند و عمل می‌کردند[۲].

۱ ــ «قصص»: ۹۰ و ۲۹۱ ــ «حمد»: ۱۲۰ و ۱۲۱.

سودان

هند و قفقاز و حبش، بلغار و ترکستان و سودان
هم طراز دشت و کوهستان و هم پهنای عمّان

در اصل منطقه ای است در آفریقا که از صحرا تا بحر احمر امتداد دارد. کشور سودان از شمال به مصر و لیبی، از شرق به بحر احمر و اریتره و حبشه، از جنوب به اوگاندا و کنگو، و از مغرب به آفریقای استوایی فرانسه محدود است؛ با وسعتِ ۲/۵۰۶/۰۰۰ کیلومترمربع. رودنیل از سرتاسر سودان ــ جنوب به شمال ــ می‌گذرد و به مصر می رود. سودان در ۱۹۵۵م مستقل شد؛ حکومت آن جمهوری و دین مردم آن، اسلام است[۱].

۱ ــ «معین» و «مصاحب»: ذیل «سودان» (با تلخیص و اندکی تصّرف).

سیستانی ← رستم

شفاء

«اسفار» و «شفاء» ابن سینا نگشود
با آن همه جرّ و بحث‌ها مشکل ما

یکی از مهمترین آثار «ابن سینا» به زبان عربی، که چهار قسمت را شامل است:

۱ ــ منطق ۲ ــ طبیعیّات ۳ ــ ریاضیّات ٤ ــ الهیّات.

هریک ازاین قسمتها به مقالات و فصول تقسیم شده است، بدین قرار:

۱ ــ منطق، شامل نُه فن؛

۲ ــ طبیعیّات، شامل هشت فن؛

۳ ــ ریاضیّات، شامل چهار فن؛

٤ ــ الهیّات، شامل ده مقاله.

نیز ← ابن سینا.

شمشیر حیدر

ظاهر شود آن شه اگر، شمشیر حیدر بر کمر
دستار پیغمبر به سر، دست خدا در آستین

شمشیری که به مُنَبِّهِ بن حجّاج یا عاصِ بن مُنَبِّهِ تعلّق داشت که در غزوهٔ بَدْر کشته شد. این شمشیر را که از همان آغاز به «ذوالفقار» موسوم بود، رسول اکرم (ص) برای خویشتن برگزید و در غزوهٔ اُحُدْ به علی ــ علیه السّلام ــ عطا فرمود. بعدها این شمشیر به دست خلفای عبّاسی افتاد. می گویند علّت نامگذاری آن به ذوالفقار، زیروبمها و ناهمواریهایی بوده که برپشت داشته؛ این شمشیر، مانند غالب شمشیرهای جنگجویان قدیم، دودم بوده است یعنی هر دو سوی آن بُرّنده بوده و به غلط تصّور کرده اند که دو شاخه بوده است!

۱ ــ «معین، مصاحب» و «دهخدا»: ذیل «ذوالفقار» (با تصرّف و تلخیص).

شه ایران ← اسفندیار

شه طوس ← امام رضا(ع)

شیرین

خسرو از شیرینی شیرین نیابد رنگ و بویی
تا چه فرهاد از درونش رنگ و بو بیرون نداند

فرهادم و سوز عشق شیرین دارم
امیّد لقاء یار دیرین دارم

برادر زادهٔ «مهین بانو» ملکهٔ ارمنستان بود که «خسروپرویز» بر او عاشق شد. در منظومهٔ نظامی گنجوی ـ خسرو و شیرین ـ باوجود شیفتگی بسیار بر خسرو، هرگز قدم از راه عفاف بیرون نگذاشت تا سرانجام به همسری وی درآمد[1].

درمیان زنان بی شمار خسرو، شیرین درچشم او جایی دیگر داشت. این زن، که در اوایل سلطنت خسرو به عقد او درآمد، باوجودی که از حیث منزلت از «مریم» ـ دختر قیصر و همسر دیگر خسرو ـ پایین تر بود امّا در خسرو نفوذی تمام داشت[2].

شیرین، پس از آنکه خسرو به دست پسرش «شیرویه» کشته شد، خود را آراست و در کنار تابوت خسرو با خنجر سینهٔ خود را درید[3].

نیز ← خسرو، فرهاد.

۱ ـ «فرهنگ»: ذیل «شیرین» ۲ ـ «اساطیر»: ۱۸۱. ۳ ـ «فرهنگ» و «اساطیر»: همان جا (باتلخیص).

صاحب زمان ← امام زمان(ع)

صدر (سیّد صدرالدّین)

فاطی که به نور فطرت آراسته است
از قید حجاب عقل پیراسته است

گویی که ز بحر نور سلطانی و صدر

این دریتیم، پاک برخاسته است

مرحوم آیت‌الله سیّد صدرالدّین صدر، فقیه جلیل وعالم کبیر، در سال ۱۲۹۹ق در کاظمین چشم به جهان گشود. مقدّمات علوم اسلامی را در سامراء نزد پدر و دیگر استادان طی نمود و پس از هجرت والد خویش به کربلا، به امر او، برای تکمیل تحصیلات عازم نجف اشرف شد. مرحوم صدر در آنجا از محضر اساتید بزرگی چون مرحوم آیت‌الله آخوند خراسانی صاحب «کفایه» بهره‌مند گردید.

پس از فوت پدر در سال ۱۳۳۹ق، مرحوم صدر به ایران آمد؛ چند سال را در مشهد مقدّس در جوار حضرت ثامن الحجج(ع) ماند و شاگردان زیادی تربیت کرد. در ۱۳۴۴ق به نجف اشرف بازگشت و پس از ۵ سال، دگربار در ۱۳۴۹ق به ایران آمد و به خواهش مرحوم آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی درقم متوطّن شد و به تدریس و افاده و امامت جماعت و وعظ و ارشاد پرداخت. باردیگر به مشهد رفت و پس از چندی با خواهش بزرگان، به‌ویژه مرحوم حایری، به قم بازگشت و همراه با مرحوم آیت‌الله سیّد محمّد حجّت به عنوان مشاور و یار مرحوم حائری در خدمت ایشان بود.

پس از درگذشت مرحوم آیت‌الله حائری و پیش از مرجعیّت عامّ مرحوم آیت‌الله بروجردی مرحومان صدر و حجّت به اتفّاق مرحوم آیت‌الله سیّد محمّدتقی خوانساری، ریاست حوزهٔ علمیّهٔ قم را به عهده گرفتند؛ در آن زمان این سه تن به «علمای ثلاثه» معروف بودند. در دوران سختِ سیاهکاریهای رضاخان، مرحوم صدر و آن دو بزرگوار در باز گرداندن اوضاع و روال معمول حوزهٔ علمیّهٔ قم، جهد بسیار کردند که موفقّ نیز بودند. پس از مرحوم حائری، در امر مرجعیّت، مردم برای تقلید به علمای ثلاثه مراجعه کردند. رسالهٔ عملیّه‌ای درهمان اوان ازمرحوم صدر به طبع رسید.

مرحوم آیت‌الله صدر در فقاهت و ادبیّت کم نظیر بود. در حوزهٔ درس فقه و اصول ایشان، حدود ۴۰۰ طلبه شرکت می‌کردند که اغلب از اعاظم مجتهدان حوزه شدند. سلوک خوش و خُلق کریم آن مرحوم، که بنا به مشاهدهٔ شاگردان و علاقه‌مندان ایشان پیش‌قدم بودن در سلام از مظاهر آن بود، جلوه‌ای بود از تأسّی آن بزرگوار به اسوهٔ انسانیّت و روحانیّت، جد مکرّم و مطهّر وی حضرت محمّد مصطفیٰ ــ صلّی الله علیه و آله وسلّم. معروف بود که پس از مرجعیّت در خُلق و سلوک مرحوم صدر ذرّه‌ای تغییر حاصل نشد.

سرانجام این روحانی بزرگوار و افتخار صغار و کبار، در ماه ربیع الثّانی ۱۳۷۳ق رحلت یافت و در حرم مطهّر حضرت فاطمهٔ معصومه ــ سلام الله علیها ــ در جوار مرقد مرحوم آیت الله حائری به خاک سپرده شد[۱].

امام موسی صدر رهبر شیعیان لبنان فرزند آن مرحوم بود. خانم فاطمهٔ طباطبائی نوهٔ دختری مرحوم صدر است و اشارت حضرت امام (س)، در رباعی فوق، ازاین جهت است.

۱ــ برای اطلاع بیشتر ← «نقباء»: ۹۴۳ ــ ۹۴۹.

صفا

ازصفای گل روی تو هر آن کس برخورد
برکند دل ز حریم و نکند رو به صفا

تو صفای منی و مَرْوهٔ من
مَروه را با صفا نمی خواهم

کوه کم ارتفاعی در مکّه که دنبالهٔ کوه ابوقُبَیْس است و به فاصلهٔ حدود ۴۲۰ متر از «مَرْوه» قرار دارد. «سعی بین صفا و مروه» از اعمال حجّ است. بر صفا و مروه، در دورهٔ جاهلیّت، دو بت سنگی قرار داشته است که به هنگام فتح مکّه، به امر پیامبراکرم (ص) شکسته شد[۱].

نیز ← **مَرْوه.**

۱ــ «اعلام قرآن»: ذیل «صفا» و «معین»: ذیل همین کلمه (هر دو با تلخیص و تصرّف).

طور (جبل)

طور است هوس در این ره دور و دراز
یاری کن و یار خوش ضمیری برسان

طور و شجر است و جلوهٔ روی نگار
یاران! این است حاصل درویشان

ای موسی صَعْق دیده درعشق
در جلوهٔ طور لامکانی

کوهی در «سینا» که موسای پیامبر(ع) بر روی آن به مناجات رفت و عرضه داشت: «پروردگارا خویش را به من بنمای تا تو را بنگرم.» پروردگار در جواب موسیٰ فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید ولی به جانب کوه طور بنگر؛ پس اگر کوه برجای ماند، مرا خواهی دید.» موسیٰ به سوی کوه متوجّه شد و چون تجلّی خدا در کوه پدید شد، کوه ناگهان از هم بپاشیدو اجزایش از یکدیگر فروریخت و پایه هایش به زمین فروشد. موسیٰ از هول آن منظره، هراسان و پریشان شد و غش کرد و به خاک افتاد. پس خدا بر حال او رحمت آورد و مورد لطف و عنایتش قرار داد تا به هوش آمد و به تسبیح خدا و اظهار انابت پرداخت*[۱]. آیات «قرآن کریم» چنین است:

«وَ واعَدْنا مُوسیٰ ثَلا ثینَ لَیْلَةً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ میقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعینَ لَیْلَةً وَ قالَ مُوسی لِأَخیهِ هٰرُونَ اخْلُفْنی فی قَوْمی وَ أَصْلِحْ وَ لا تَتَّبِعْ سَبیلَ الْمُفْسِدینَ* / وَ لَمّا جاءَ مُوسیٰ لِمیقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْكَ قالَ لَنْ تَرانی وَ لٰكِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانی، فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسیٰ صَعِقاً، فَلَمّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَیْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنینَ»**

حضرت امام خمینی (س) تفسیری عرفانی از این آیات بیان فرموده اند:

... موسی بعد ازاین که تحت ربوبیّت حق ــ تعالیٰ ــ واقع شد و از این منازل گذشت آن وقت عرض کرد که: «أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْكَ» به من ارائه بده. ارائه بده یعنی من با چشمم ببینم؛ که ازیک نبیّ بزرگی صادر نمی‌شود آن نحوارائه ای، آن نحو رؤیتی که مناسب است با مرئی ورائی که دست ما به آن نمی‌رسد؛ درعین حال که به آنجا رسیده

---

* و ما با موسی سی شب وعده قرار دادیم، چون پایان یافت ده شب دیگر بر آن افزودیم تا آن که زمان وعده به چهل شب تکمیل شد و موسی به برادر خود هارون گفت: تو اکنون پیشوای قوم من باش و راه صلاح پیش گیر و پیرو اهل فساد مباش

** ۷: ۱۴۲ و ۱۴۳. ترجمهٔ آیهٔ دوم در صدر مقاله آمده.

بود که متکلّم بود، با خدا تکلّم می کرد. «رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْکَ». جواب آمد که: «لَنْ تَرانی». یعنی ــ محتملاً ــ تا موسیٰ هستی، رؤیت نمی‌شود؛ تا تو هستی نمی‌شود. لکن مأیوس نکرده، ارجاعش کرد به اینکه: «انظُرْ إِلَی الْجَبَلِ». جبل چیست؟ آن جبلی که تجلّی حق بر موسیٰ نمی‌شود و بر آن جبل می‌شود، این جبل «طور» است. این تجلّی، یک تجلّی بود که اگر آن روز مردم در کوه طور بودند، آن تجلّی را می‌دیدند؟ آن شمس بود؛ «فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ»، این «وَلٰکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ» وعده است، ملاقات است. نمی‌بینی «وَلٰکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانی»؛ محتمل است که «استقرّ مکٰانهُ» یعنی این جبل، «دکّ» باشد. این جبل محتمل است که همان انانیّت نفس موسیٰ بوده است که بازبقایا داشته است. با همان تجلّی، جبل را دکّ کرد و به هم زد، اوضاع انانیّت را به هم زد و موسیٰ به مقام موت رسید: «خَرَّ موسیٰ صَعِقاً». برای ما اینها قصّه است؛ اینکه اینها با قدم شهود یافته اند، برای ما که در این ظلمتکده هستیم، به صورت قصّه است؛ «جبل» و «جبل طور» برای ماها گفته اند. تجلّی هم به نظر ماها می‌آید که یک نوری بوده است از کوه طور که موسیٰ دیده، دیگران هم می‌دیدند خوب؟ نور حسّی بود که همه هم می‌دیدند؟ جبرئیل امین برای رسول خدا قرآن را قرائت می‌کرد لکن آنها که آنجا بودند، می شنیدند[2]؟



ابن خمیس کعبی در کتاب «مناقب الابرار» گوید: او (حسین بن منصور حلاّج) را ــ خدایش بیامرزاد ــ از چگونگی حال موسی در هنگام سخن گفتن [با خداوند بر کوه طور] پرسیدند. گفت: تجلّی ای از حق بر او پدیدار شد در آنجا برای موسیٰ از موسیٰ بودنش نشانی نماند و موسیٰ از موسیٰ بودن خود فانی‌شد و برای‌او از موسیٰ بودنش خبر نماند. آن گاه موسیٰ به سخن آمد و در این مقام ــ به سبب رسیدن موسیٰ به حال جمع و فنا شدنش در آن ــ سخنگو عین شنونده و خود او بود. وگرنه موسیٰ را کی توانِ آن بودی که کشیدِ بار خطاب [حق] را بپذیرد و یا از آن سر باز زند؛ بلکه او خود به ارادهٔ خدا بود که از جای برخاست و گوش فراداد[3].

۱ ــ «قصص»: ۱۴۹ و ۱۵۰ (با تلخیص و تصرّف). ۲ ــ «حمد» ٦٤ و ٦٥. ۳ ــ «اخبار حلاّج»: ٦٤.

عبدالکریم

ابر عطا، فیض عمیم، بحر سخا، کنز نعیم
کان کرم عبدالکریم پشت و پناه مسلمین

بس کرم کن عمر و عزّت برکریمی کزکرامت
کرده بر ایشان چو ابر رحمت حق دُرفشانی

آیت الله العظمیٰ حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (۱۲۷۶/۱۳۵۵ق) از فقیهان بزرگ و مراجع تقلید شیعه در قرن چهاردهم هجری است. وی پس از تحصیلات مقدّماتی به نجف و سامرّاء سفر کرد و در آنجا از درس استادانی چون میرزای بزرگ شیرازی، میرزامحمّدتقی شیرازی، آخوند خراسانی، سیّد کاظم یزدی و سیّد محمّد اصفهانی فشارکی بهره گرفت. در سال ۱۳۳۲ق به اراک آمد و در سال ۱۳٤۰ق به قم مشرّف گردید و به اصرار بزرگان آن سامان و پس از استخاره، در آنجا رحل اقامت افکند و حوزهٔ علمیّهٔ قم را تأسیس کرد. در حوزهٔ درس ایشان عالمانی بزرگ تربیت شدند که حضرت امام خمینی (س) در صدر آنان جای دارند. از آثار اوست: درر الفوائد (در اصول)، الصّلوة، النّکاح، الرّضاع و المواریث (در فقه)[1]. امام خمینی (س) در جایی فرموده اند:

جناب استاد معظّم و فقیه مکرّم، حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، که از ۱۳٤۰ تا ۱۳٤۵ق ریاست تامّه و مرجعیّت کاملهٔ قطر شیعه را داشت، همه دیدیم که چه سیره ای داشت. با نوکر و خادم خود، هم سفره و غذا بود؛ روی زمین می‌نشست؛ با اصاغر طلاّب مزاحهای عجیب و غریب می فرمود. اخیراً کسالت داشت، بعد از مغرب بدون ردا یک رشتهٔ مختصری دور سرش پیچیده بود و گیوه به پا کرده در کوچه قدم می‌زد. وقعش در قلوب بیشتر می‌شد و به مقام او از این کارها لطمه ای وارد نمی‌آمد[2].

۱ـ «چهل حدیث»: ۱۰۳ (توضیحات). ۲ـ همان: ۹۷.

عسکری

← امام حسن عسکری (ع)

عُمّان

هند و قفقاز و حبش، بلغار و ترکستان و سودان
هم طراز دشت و کوهستان و هم پهنای عمّان

عُمّان، ناحیه‌ای است در جنوب شرقی شبه جزیرهٔ عربستان که شهر مهّم و مرکز آن مَسْقَط است. تا ۱۹۷۰م زیرنظر انگلستان اداره می شد. دین عمومی مردم، اسلام و رژیم آن سلطنتی است. دریای عمّان ــ که نامش را از این ناحیه گرفته ــ دریایی است منشعب از اقیانوس هند، در جنوب پاکستان و ایران، و مشرق شبه جزیرهٔ عربستان که به وسیلهٔ تنگهٔ هرمز از خلیج فارس جدا می‌شود[1].

۱ ــ «معین» و «مصاحب»: ذیل «عمّان» (با تلخیص).

عیسیٰ (ع)

گویی از کوچهٔ میخانه گذر کرده‌مسیح
که به درگاه خداوند بلند آوا شد

عیسی بن مریم، ملقّب به مسیح و کلمة الله و روح الله، از پیامبران اولوالعزم و صاحب کتاب آسمانی «انجیل» بنابر نصّ «قرآن کریم»، خدای متعال جبرئیل را به صورت انسانی بر مادر عیسیٰ، مریم عذرا دختر عمران، فرو فرستاد واو بار گرفت. وقتی که وضع حمل نزدیک شد، مریم از بیت لحم ــ دهکده‌ای که در آن منزل داشت ــ بیرون رفت و در بیابان وضع حمل کرد. پس از چند روز با کودک به دهکده بازگشت. مریم در جواب اتّهامات مردم دم فروبست و به گهواره اشاره کرد؛ در این هنگام عیسی (ع) به سخن آمد که «همانا من بندهٔ خدا هستم؛ خدا مرا کتاب داده و پیغمبر گردانیده». در ۳۰ سالگی وحی بر او نازل شد و دورهٔ نبوتّش آغاز گشت. عاقبت اولیای دین یهود کمر به قتل او بستند. یکی از یاران منافق عیسی (ع) مخفیگاه وی را نشان داد ولی خداوند توطئه یهود را خنثی کرد و آنها که می‌پنداشتند او را به صلیب کشیده‌اند، درواقع، امر بر آنها مشتبه شد و آن مردی که بر دار کرده شد به صورت وی بود و عیسی (ع) به یقین کشته نشد بلکه خداوند او را به جانب خویش فراخواند. شیعیان معتقد به رجعت مسیح‌اند که پس از ظهور قائم آل محمّد (ص) صورت خواهد گرفت و او به مهدی (عج) در نماز اقتدا خواهد کرد[1].

۱ ــ «مصاحب»: ذیل «عیسی» (با تلخیص کلّی) و «اساطیر»: ۳۱۰ و ۳۱۱ (با تصرّف وتلخیص).

غازان

قدرتش بگرفت از خطّ عرب تا ملک ایران
از فراز تودهٔ آنورسْ تا سرحدّ غازان

شهر و مرکز ایالتی در روسیّه، در ۱۲۰۰ متری جنوب شرقی پطرزبورگ (لنینگراد) واقع بر ساحل گارانسکی[۱].

۱ــ «معین»: ذیل «غازان».

غَدیر خُم

عیدخُم با حشمت و فرّ سلیمانی بیامد
که نهادم بر سر از میلاد شه، تاج کیانی

غدیر خُم، آبگیری است واقع در محلّی موسوم به خُم، میان مکّه و مدینه. حضرت رسول اکرم(ص) هنگام مراجعت از حجّة الوداع در ۱۸ ذیحجّهٔ سال ۱۰ هجری در این محلّ توقف فرمود و بر فراز منبری از جهاز اشتران رفت، خطبه ای خواند و آنگاه بازوان علی ــ علیه السّلام ــ را گرفت و گفت: «مَنْ کُنْتُ مَوْلاٰهُ فَهٰذا عَلِیٌّ مَوْلاٰهُ؛ اَللّٰهُمَّ والِ مَنْ والاٰهُ وَعادِ مَنْ عٰاداٰهُ»[۱] [هر که من مولای اویم علی نیز مولای اوست؛ خدایا! دوست دار هرکه او را دوست دارد و دشمن دار هرکه او را دشمن دارد]. و فرمود تا صحابه و مسلمانانی که حاضر بودند دسته دسته به تهنیت علی(ع) رفتند و بر او سلام دادند و نصب وی را به امیری مؤمنان تهنیت گفتند. حسّان بن ثابت چند شعر در این باره سرود که مورد ستایش پیامبر اکرم(ص) قرار گرفت. اغلب مفسّرین نوشته اند که آیهٔ «أَلْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ ٱلإسلامَ دیناً...»* [امروز برای شما دینتان را کامل کردم و نعمت خود را بر شما به اتمام رساندم و اسلام را برای شما، دین پسندیدم] در این خصوص نازل شده است[۲].

عید غدیر به طور رسمی و علنی، پس از قرنها ممنوعیّت، در سال ۳۵۲ق در بغداد به وسیلهٔ معزّ الدّولهٔ دیلمی باشکوه بسیار گرفته شد و به فرمان وی شهر را آذین بستند و آتشها برافروختند و به شیوهٔ اعیاد دیگر، بازارها را در شب بازگذاشتند. جشن علنی و

* ۵:۵

رسمی مهمّ دیگر بـرای این روز، که آنهم آغازی ازاین مراسم عَلَن دریکی از سرزمینهای اسلامی است، در ۳۶۲ق در مصر بر پا شـد به وسیله معزّ خلیفهٔ فاطمی. شیعیان علّی بن ابی طالب ــ علیه السّلام ــ مستحب می‌دانند که در این روز به هنگام ملاقـات یکدیگر بدین گونه خدای را سپـاس گویند: «اَلْحَمْدُلله اَلّذی جَعَلَنا مِنَ الْمُتَمَسّکینَ بِولایَةِ عَلیّ بن اَبیطالبِ[۳]» [سپاس خدای را که ما را از تمسّک کنندگان به ولایت علیّ بن ابیطالب(ع) قرار داد].

۱ ــ این حدیث در اغلب منـابع اهـل سنّت وجود دارد از جمله در «مُسْنَداحمد ٤»: ۲۸۱ و ۳۷۰، «جامع صغیر ۲»: ۱۸۰ و... برای تـفصیل ــ مجلّدات «الغـدیر»، تـألیف سترگ علاّمهٔ امینی.
۲ ــ «مصاحب»: ذیل «غـدیـر» و «احـادیث مثنوی»: ۲۲٤ (با انـدکی تصرّف و تـلخیص).
۳ ــ «مصاحب»: همـان‌جا و متـن فیشهـای تحقیقی یکی از استادان تاریخ (با تلخیص).

فاطمهٔ زهرا (سلام الله علیها)

فـاطی ازعرش بطن فـاطمه است
فـاطــر آسـمـــانش یـــار بـــود

حضرت فـاطمهٔ زهرا(س) در سایهٔ پـدر بزرگـوارش رسول خدا(ص) و در دامن پاک مادرش خدیجه(س)، در شهـر مکّه به تاریخ بیستم جمادی الثّانی سال پنجم پیش از بعثت زاده شد. رسـول اکرم(ص) او را فاطمه نام گذارد. فاطمه شباهت تامّی به رسول خدا داشت و یادگاری راستیـن از آن حضرت محسوب می‌شد. دو روایت ازعـایشه ــ امّ المؤمنین ــ درخصوص حضرت زهرا(س) بیانگر حقیقی سترگ است:

۱ ــ هیـچ کس را درقیام، قعـود و ازنظر شکل و هیـئـت، نرمش و راه و رسم زندگی، شبیه‌تر ازفاطمهٔ زهرا به رسول اکرم(ص) مشاهده نکردم.

۲ ــ هیچ کس را در کـلام و حـدیـث، ازفـاطمه به رسـول خـدا(ص) شـبـیـه‌تر ندیدم[۱].

خدای متعال اراده فرمود که فاطمه(س) دوران کودکی خود را دریکی از سخت‌ترین مراحل دعوت اسلامی آغاز کند. پس از قطع روابط فامیلی قریش با پیامبر اکرم(ص) و محاصرهٔ اقتصادی وی و پیروانش، آن حضرت ناچار به داخل شِعْب ابوطالب می‌رود در حالی که خدیجه و فاطمه نیز با اویند. سالهای محاصره در حالی سپری شد که حضرت خدیجه(س) و حضرت ابوطالب، به فاصلهٔ کمی از یکدیگر، درگذشتند.

توجّه و عنایت پیامبر اکرم(ص) به دخترش ورای عاطفهٔ ابوّت بود. او فرمود: «فاطمةُ بِضْعَةٌ مِنّی مَنْ أَغْضَبَها أَغْضَبَنی» فاطمه پارهٔ تن من است، هرکه او را به خشم آورد مرا خشمگین کرده است[۲].

فاطمه(س) در سختیهای هجرت نیز با رسول گرامی اسلام(ص) وعلیّ بن ابی طالب(ع) همراه بود تا به مشیّت الهی ازدواج میمون این دو عزیز پیامبر(ص) صورت گرفت. اهل بیت عصمت و طهارت که یکبار خداوند آیهٔ تطهیر در شأنشان نازل فرمود و دیگربار سورهٔ دهر را به خاطر احسانشان به مسکین و یتیم و اسیر فرو فرستاد، امید پیامبر(ص) پس از او بودند و چنین بود که سفارش به کتاب و عترتش فرمود.

فاطمه ــ سلام الله علیها ــ رحلت پدر را با جان خویش درک کرد و رنج مصیبت آن را هنوز از سر نگذرانده بود که حوادث و فتن روزگار بدو هجوم آوردند و شد آنچه نباید می‌شد. و خود چه نیکو سرود:

صُبَّتْ عَلَیَّ مَصائبٌ لَوْ أَنَّها
صُبَّتْ عَلَی الأَیّامِ صِرْنَ لَیالیا

[برمن مصائبی رفته است که اگر بر روزها می‌گذشت، به شب بدل می شدند].

چندماهی از رحلت پدر نگذشته بود که فاطمه(س) بدو پیوست و، به سفارش خودش شبانه و به دور از چشم و گوش دیگران، درمدینه به خاک سپرده شد[۳].

۱ــ «مستدرک الصّحیحین ۳»: ۱۵٤، به نقلِ «فضائل الخمسه ۳»: ۱۲۷. ۲ــ «فضائل الخمسه ۳»: ۱۵۱ ۳ــ برای تفصیل این امر به کتاب پرارج «زندگانی فاطمهٔ زهرا(س)» تألیف استاد دکتر شهیدی مراجعه نمایید.

فتوحات

از فتوحات م نشد فتحیّ و ازمصباح، نوری
هرچه خواهم در درون جامهٔ آن دلفریب است

منظور «فتوحات مکّیّه» اثر معروف و عظیم محیی الدّین بن العربی معروف به ابن عربی است در تصوّف، که محتوی جمیع معارف و علوم صوفیّه مطابق مذهب و طریقهٔ اوست. «فتوحات» مفصّل ترین کتاب متصوّفه است ومشتمل است بر ۵۶۰ فصل. گفته اند وقتی محیی الدین از ابن فارض شاعرعارف مصری اجازه خواست که قصیدهٔ تائیّهٔ او را شرح کند، وی گفت: «فتوحات تو شرح آن است[۱]». در این کتاب مکرّر اشاره شده است که به الهام خدایی به نگارش درآمده[۲]. «فتوحات مکّیّه» در واقع دائرة المعارفی است درعرفان و تصوّف که از زمان ابن عربی تاکنون همواره به عنوان مرجعی مهم مطرح بوده است و بارها برآن شرح نوشته اند.

محیی الدّین ابوبکر محمّدبن علی حاتمی طائی مالکی اندلسی در سال ۵۶۰ق در مرسیهٔ اسپانیا (اندلس) به دنیا آمد و در سال ۶۳۸ق در اشبیلیه درگذشت. او از مدوّنین و مبتکران عرفان نظری است و اصطلاحاتی چون «وحدت وجود»، «انسان کامل»، «اعیان ثابته» و... ازابتکارات اوست. در سال ۵۶۸ق به اشبلیله رفت وطی ۳۰ سال اقامت فقه و حدیث را در آنجا فراگرفت. سفرهای زیادی کرد، از جمله دوبار به مکّه رفت و در آنجا اقامتهای طولانی داشت و «فتوحات» را در همانجا نوشت، و دوبار هم به بغداد و آسیای صغیر سفر کرد. عاقبت در دمشق متوطّن شد و همانجا رحلت یافت. او در ابتدا ازمشی ابن حَزْم اندلسی پیروی می کرد و سرانجام خود صاحب مکتبی درعرفان شد که بر همهٔ عرفای پس از خود اثر گذاشت. ازدیگر آثار مهمّش «فصوص الحکم» و «تاج الرّسائل» را باید نام برد[۳].

۱ــ «مصاحب»: ذیل «فتوحات»، و «نفحات»: ۸۹۸ (تعلیقات، با تلخیص). ۲ــ «نصر»: ۱۱۷ (با تلخیص). ۳ــ برای آگاهی از زندگی و تأثیرات ابن عربی ← «تماشاگه راز»، اثر استاد شهید مرتضیٰ مطهّری و «نصر»: فصل مربوط به ابن عربی.

فرعون

طور سینا را بگو ایّام صعق آخر رسید
موسیِ حق درپی فرعون باطل آمده

اسم علم برای شاهان قدیم مصر (عمالقه). فرعون که در «قرآن کریم» ۶۸ بار نامش آمده، از نظر تاریخی منطبق است بر رامسس دوّم (۱۲۹۸—۱۲۳۲ ق‌م) دوّمین نفر از سلسلهٔ نوزدهم فراعنهٔ مصر. فرعون خواب دید که از بیت‌المقدّس آتشی به مصر آمد و همهٔ قبطیان را بسوخت و تخت و سرای اورا در کام کشید امّا بنی اسرائیل را هیچ زیان نکرد. پس از تعبیر معبّران ــ که طفلی از بنی اسرائیل چنین و چنان خواهد کرد ــ تا ۵ سال به فرمان فرعون، کسانی را گماشتند تا زنی از آنان باردار نشود؛ نتیجه نداد و سپس نوزادان را کشتند. موسی (ع) به امر خدا در همان سال کشتار به دنیا آمد ــــ **موسیٰ**. فرعون به موسی (ع) ایمان نیاورد و سرانجام در نیل غرق شد[1].

۱ــ «اساطیر»: ۳۲۴ و ۳۲۵ (با تصرّف و تلخیص).

فرهاد

گر تیشه‌ات نباشد تا کوه برکنی
فرهاد باش درغم دلدار و شادباش

فرهادم و سوز عشق شیرین دارم
امّید لقاء یار دیرین دارم

رقیب «خسرو» درعشق «شیرین» بود. خسرو به سبب آگاهی از استقامت او درعشق شیرین، وی را به کندن کوه «بیستون» فرمان داد و او سالها به امید وصل، باتیشهٔ خود بیستون را کند و گذرگاهی برای عبور ــ چنانکه خسرو سفارش داده بود ــ فراهم نمود. شیرین هم او را به کندن جوی شیر مأمور کرد و فرهاد، این مانع را نیز ــ به زعم خود ــ رفع و سفارش معشوق را عملی ساخت. رسیدن خبر دروغ مرگ شیرین، سبب شد که فرهاد تیشه را بر فرق خود فرود آورد و جان خود را نثار عشق شیرین کند[1].

داستان خسرو و شیرین وفرهاد و شیرین را چندتن ازشاعران ایرانی به نظم آورده‌اند که معروف‌ترین آنها را نظامی داستانسرای بزرگ ایران در سدهٔ ششم هجری تصنیف کرد با نام «خسرووشیرین»[۲]. در اوایل قرن نهم هجری، وحشی بافقی منظومهٔ «شیرین و فرهاد» را سرود که ناتمام ماند و در قرن دوازدهم و سیزدهم هجری، میرزا شفیع وصال شیرازی و پس از او صابر شیرازی آن را به اتمام رساند.

درمتون تاریخی قدیمی ازفرهاد حکیم، که مهندس بوده و کار ساختن بعضی ازنقوش دربناهای عهد خسروپرویز بدو منسوب است، سخن رفته است. در دوره‌های بعد ازنظامی شهرت فرهاد چندان مسلّم بوده که شاخه‌هایی ازقبایل کُرد ــ مانند قبیلهٔ کَلْهُر ــ خود را ازنژاد او می‌دانستند[۳].

نیز ← خسرو، شیرین

۱ــ «فرهنگ»: ۳۷٤ و ۳۷۵، «معین» و «دهخدا»: ذیل «فرهاد» (با تصرّف و تلخیص).
۲ــ «فرهنگ»: ۳۷٤. ۳ــ «اساطیر»: ۳۲۹.

قفقاز

هند و قفقاز و حبش، بلغار و ترکستان و سودان
هم طراز دشت و کوهستان و هم پهنای عمّان

[یا قفقازیّه] ناحیه‌ای به وسعت ۵۰۰ هزار کیلومترمربّع، واقع میان دریای خزر و دریای سیاه که ازجنوب به ایران و ترکیّه متصلّ است و ازشمال به روسیّه محدود است. سرزمینی است کوهستانی که ازمغرب تا مشرق کشیده شده. آب و هوای آن در زمستان بسیار سرد و درتابستان معتدل و ملایم است. این ناحیه، قرنها جزو ایران بود و در زمان فتحعلی شاه قاجار براثر دو جنگ که منجر به دو معاهدهٔ ننگین «ترکمانچای» و «گلستان» گردید، خاک قفقاز به روسیّهٔ تزاری واگذار گشت. پس ازسقوط تزارها و برقراری دولت کمونیستی، سه جمهوری درقفقاز تشکیل گردید که اکنون هر سه

مستقل اند: آذربایجان، گرجستان، و ارمنستان[1]. مردم این نواحی، مسلمان و مسیحی اند.

۱ ــ «معین»: ذیل «قفقازیّه» (با تصرّف و اختصار)

قیصر

فرزند دلپذیر خرابات گرشدی
بگذار مُلک قیصر و کسری به باد باش

گایوس یولیوس (ژولیوس) سزار؛ سردار، دیکتاتور و رجل رومی. او از بزرگترین مردان تاریخ قدیم بود که مسیر تاریخ روم و یونان را به طور قطعی و بازگشت ناپذیر تغییر داد. وی از اعضای یکی از قدیمی ترین خاندان های پاتریسین روم بود. سزار که با سنای روم درافتاد، سرانجام در سال ٤٤ ق‌م براثر توطئه ای جمعی که در سنای روم علیه او ترتیب داده شده بود، به قتل رسید[1].

۱ ــ «معین»: ذیل «قیصر» و «مصاحب»: ذیل «سزار» (هر دو با تصرف و تلخیص).

کسریٰ

فرزند دلپذیر خرابات گر شدی
بگذار ملک قیصر و کسریٰ به باد باش

خسرو اوّل ساسانی، انوشیروان، پسر قباد. نام او را عربها «کسریٰ» نهاده اند (معرّب خسرو) و در ادبیّات فارسی نیز غالباً به همین صورت به کار رفته است: در زمان او ایران از سند تا دریای سرخ امتداد یافت. و «تیسفون» ــ پایتخت دولت شاهنشاهی ــ به منتهای وسعت و شکوه خود رسید. وی چندین بار با رومیان جنگید تا آنان را باجگزار خود کرد[1] انوشیروان، که به غلط دادگر و عادل لقب یافته است[2]، جمع کثیری از مخالفان داخلی خود ــ مزدکیّه ــ را قلع و قمع و نابود ساخت.

۱ ــ «فرهنگ»: ۷۳ و «معین»: ذیل انوشیروان

(با تلخیص) ۲ــ به دروغ از قول رسول خدا(ص) روایت می‌کنند که «وُلِدْتُ فی زَمَنِ مَلِکٍ عادِلٍ»! ازآنجا که قدیمی ترین سند این دروغ مربوط به قرن هفتم هجری است، اثبات جعل آن سهل است.

کیْقُباد

مستان، مقام را به پشیزی نمی خرند
گو خسرو زمانه و یا کیقباد باش

نخستین شاه کیانی و از نژاد فریدون. چون تخت ایران پس از مرگ گرشاسب بی شاه ماند، زال ــ به اشارهٔ موبد ــ رستم را به جست و جوی کیقباد به کوه البرز فرستاد. رستم کیقباد را از کوه البرز آورد و برتخت نشاند[۱]. در اوستا بارها از کیقباد نام برده شده اما از پدر او سخنی نیست. فردوسی، مدّت سلطنت اورا صدسال نوشته است. کیقباد «استخر» را به پایتختی برگزید[۲] و از شاهانی بود معروف به نیکوخصالی که سلطنتش مایهٔ رفاه و سعادت مردم شد[۳].

۱ ــ «فرهنگ»: ۴۱۹. ۲ ــ «اساطیر»: ۳۵۸ (با تلخیص و تصرّف). ۳ ــ «حماسه سرایی»: ۴۹۵.

لیلی

دختر رَز اندک اندک شد مهی رخسارهٔگلگون
غیرت لیلی شد و هرکس ورا گردید مجنون

از اشخاص داستانهای عرب؛ لیلی دختری است از قبیلهٔ بنی‌عامر که از کودکی مورد علاقه و عشق مجنون (قیس) از قبیلهٔ خود واقع می‌شود و خود نیز به او دل می‌بندد امّا به فرمان پدر، لیلی از او جدا می‌شود و پس از مدّتی به ازدواج «ابن السّلام» در می آید. لیلی هیچ گاه تن خود را به شوهر نمی سپارد و سرانجام به ناکامی جان می دهد[۱]. نیز ← مجنون.

۱ ــ «فرهنگ»: ذیل «لیلی».

مانی

لادن و میمون و شاه اسپرغم و خیْری و شب بو
برده اند از طرز خوش، گوی سبق از نقش مانی

بنیانگذار آیین مانوی که بین سالهای ۲۱۵ تا ۲۷۶ میلادی می زیسته است وی در ۲٤ سالگی ادّعای پیغمبری کرد و آیین خود را آشکار ساخت. ازابتکارات او در طرز دعوتش این بود که برای انتقال اصول آیین خود به مردم بی سواد، آن‌را با تصاویر زیبا در کتابهای خود جلوه گر می ساخت و به همین سبب اورا «مانی نقّاش» هم گفته اند. «ارژنگ» یا «ارتنگ»، همان کتاب مصوّر اوست. مانی در زمان بهرام اوّل ساسانی دستگیر و مقتول شد[1]. بخشی از اعتقادات اِشراقی مانی در افکار بعدی ها نیز ـ حتّی در دوران فرهنگ اسلامی ـ تأثیر گذارد و برخی، «فهلویّون» را ـ که در «شرح منظومهٔ» حاجی سبزواری هم از آنها تجلیل شده ـ همان مانوی ها می‌دانند[2].

۱ ـ «معین»: ذیل «مانی» و «مصاحب» ذیل «ارژنگ» (با اندکی تصرّف و تلخیص). ۲ ـ «منزوی»: مقدّمه.

مجتبیٰ ⟵ امام حسن مجتبی (ع)

مجنون

لـذّت عشق تو را جز عاشق محزون نداند
رنج لـذّت بخش هجران را بجز مجنون نداند

پروانـه صفت در بـرآن شـمـع بسوزم
مـجـنـونـم و در راه جـنـون بـادیـه پـویـم

از اشخاص داستانهای عاشقانهٔ عرب؛ نام اصلی او قیس و از قبیلهٔ بنی عامر است. قیس از کودکی به لیلی بنت سعد از قبیلهٔ خود دل می‌بندد و به مناسبت مخالفت پدر لیلی از او جدا می‌گردد. کار قیس از عشق به جنون می‌کشد، چنان که راه بیابان پیش می‌گیرد و با وحش و طیر مأنوس می‌گردد و سرانجام در ناکامی جان می‌سپرد[1]. نظامی و امیر خسرودهلوی ماجرای «لیلی و مجنون» را به نظم آورده‌اند. نیز ⟵ لیلی.

۱ ـ «فرهنگ»: ذیل «مجنون».

مدینه

آن یک، خـاک مدینـه کرده مُزَیَّن
صفـحهٔ قـم را نمـوده ایـن یـک انور

از شهـرهای عـمدهٔ کشورعـربستـان سعودی و دوّمیـن شـهر اسلامی، از جـهت عظمت و تقدّس، واقع در شمال شرقی مکّه در ناحیهٔ حجاز[1].

نام اصلی این شهریَثْرِب بوده ولی پس از هجرت رسول اکرم(ص) از مکّه به این شهر، به نام مدینـة النّبی یا مدینهٔ طیّبه و یا ــ بالاختصار ــ مدینه خوانده شده است. مدفن حضرت رسول (ص) و عدّه‌ای از اهل بیت ایشان ــ علیهم السّلام ــ [از جمله فاطمهٔ زهرا ــ سلام الله علیها ــ ، امام حسن (ع)، امـام سجّاد(ع)، امام محمّـد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع)] و سه تن از خلفای اوّل اسـلام [ابوبـکر، عمر، و عثمان] در این شهر است. مدینه پس از رحلت رسول اکرم(ص) تا سال ۳۵ هجری مرکز خلافت بوده است[2].

۱ــ «معیـن»: ذیـل «مدینـه». ۲ــ «دهـخدا» و «مصاحب»: ذیل همان (با انـدکـی تصرّف و تلخیص).

مَرْوه

تو صفای منـی و مـروهٔ من
مروه را بـا صفا نـمی‌خواهم

در لغت به معنی سنگ سفید برّاقی است که به وسیلهٔ آن آتش می افروخته اند. «مروه» و «صفا» نام دو کوه در مکّـه است که «سعی» میان آن دو در عصر جاهلیّت نیز از مناسک حج بوده و این را می‌رساند که وضع این گونه مناسک به زمان حضرت ابراهیم خلیل(ع) باز می گردد که بعدهـا اعراب جاهلی آنها را منحرف ساختند. براین دو کوه، دو بـت سنـگیِ «اساف» و «نائلـه» قـرار داشـته است که بـه عـقیدهٔ اعراب مرد و زنی بوده اند که درون کعبه مـرتکب فسق شده بودند و ازایـن جهت خدا آن دو را به صورت دو سـنـگ درآورده بـود. از دوره‌ای، آن دو در ردیف مـعـبـودها قـرار گـرفـتـنـد و مـردم قربانی هـایشان رانزد آن دو بـت سَر می بریـدند، تا زمـان فتح مکّـه که پیـامبر اکرم(ص) فرمان شکستـن هر دو بت را صادر کرد؛ و نظر به این که «سعی بین صفا و مروه»، سنّتی

ابراهیمی بوده نه جاهلی، مجدداً برقرار شد[۱].

نیز ← صفا.

۱ـ «اعلام قرآن»: ۳۲۱ و «قصص»: ۴۰۷ و ۴۰۸ (هر دو با تلخیص و تصرف).

مسیح ← عیسیٰ(ع)

مِصْباح

ازفتوحاتم نشد فتحیّ و از مصباح نوری
هرچه خواهم در درون جامهٔ آن دلفریب است

منظور «مصباح الانس» است که در شرح مفتاح الغیبِ صدرالدّین قونوی، توسّط شمس‌الدّین محمّدبن حمزهٔ فنّاری نوشته شده است و هر دو کتاب، از کتب مهمّ درسی در عرفان نظری بشمارند[۱]. بر «مصباح الانس»، تعلیقه‌ای توسّط امام(س) نوشته شده که پس از سالها فقدان، به طور اتّفاق در سالیان اخیر یافته شد و همراه با تعلیقهٔ امام بر «شرح فصوص الحکم» به طبع رسید. شرح این اتّفاق در مقدّمهٔ این کتابِ نویافته که به وسیلهٔ حجّت الاسلام رحیمیان به زبان عربی نوشته آمده، درج است[۲].

۱ـ طالبان آگاهی های بیشتر ← «شرح مقدّمهٔ قیصری»، استاد جلال الدّین آشتیانی، مشهد ۱۳۴۴. اسم کامل کتاب چنین است: «مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود ۲ـ «تعلیقات»: ۵

مصطفیٰ ← حضرت محمّد(ص)

منا (منیٰ)

بر سر کوی تو، ای قبلهٔ دل، راهی نیست
ورنه هرگز نشوم راهی وادی منا

وادیی مجاور مکّه که حجّاج، رَمْی جمرات (انداختن سنگ ریزه‌ها به مظاهر شیطان) را در آنجا انجام می‌دهند و هم آنجا قربانی می‌کنند. قویترین وجوه در تشخیص

علت تسمیهٔ منا، یکی قول صاحب «قاموس» است که گوید چون جبرئیل (ع) خواست از آدم (ع) جدا شود، او را گفت: چه آرزو دارد؟ گفت: «تمنّای بهشت» می‌کنم؛ و به این سبب آن را «منا» گفتند[1]. وجه دوّم و سوّم را تفاسیر «ابوالفتوح» و «گازر» (جرجانی) آورده‌اند؛ یکی آنکه آدم (ع) پس از هبوط، خود را در این مکان تنها یافت، پس «تمنّای حوّا» کرد و دیگر آنکه آدم (ع) در منیٰ «تمنّای آمرزش» خداوند کرد[2].

۱ ــ «اساطیر»: ۳۹۸. ۲ ــ «ابوالفتوح ۱»: ۷۰۹.

منصور (حسین بن منصور حلّاج)

کاش در حلقهٔ رندان خبری بود ز دوست
سخن آن جانه ز ناصر بود، از منصور است

عشق دلدار چنان کرد که منصور منش
از دیارم به درآورد و سرِ دارم کرد

عاشقان سرّ سویدای تو را فاش کنند*
پیش من آی که من محرم اسرار توام

فارغ از خود شدم و کوس «اناالحق» بزدم
همچو منصور خریدار سرِ دار شدم

فریاد «اناالحق» رهِ منصور بود
یارب، مددی! که فکر راهی بکنیم

ابومغیث حسین بن منصور حلّاج، عارف و صوفی مشهور اسلامی. اصل وی از بیضای فارس بود ولیکن در واسطِ عراق نشو و نما یافت. حدود سال ۲۹۹ق طریقت خود

* حافظ: گفت آن یار کز او گشت سرِ دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

را آشکار ساخت و پیروانی یافت. به سفرهای دور و دراز رفت و به نشر عقاید و تعالیم خویش پرداخت[1]. عطّار ــ که یکی از مستندترین و مفصّل ترین زندگی نامه ها را از حلاّج در «تذکرة الاولیاء» آورده است ــ از سفرهای او به خوزستان، خراسان و ماوراء النّهر، سیستان، هندوستان، چین و ماچین خبر می‌دهد[2]. شطح معروف «اَنَاالْحَق» منسوب به حلاّج است[3] که بدین خاطر و نیز به سبب سعایت‌های مخالفین سالهایی را در زندان گذراند (از ۳۰۳ تا ۳۰۹ق) و سرانجام به دستور «مقتدر» خلیفهٔ عبّاسی که متکی به نقشه ها و توطئه های «حامدبن عبّاس» وزیر او و فتوای فقهای دربار خلیفه بود، به سال ۳۰۹ق در سنّ ٦٥ سالگی محاکمه و به سختی کشته شد. پیش از مرگ، هزار تازیانه اش بزدند، دستها و پاها و زبانش را بریدند، جسدش را سوزاندند، و سرش را بر بالای جِسْر بغداد آویختند[4].

حلاّج آثاری هم تألیف و تصنیف کرده بود که جز ابیاتی چند، اثری از آنها باقی نمانده است. بعدها، ابتدا ابوحامد غزّالی و سپس در قرن هفتم هجری شیخ روزبهان فسایی، در آثار خود به شرح و توجیه گفته های منسوب به حلاّج دست یازیدند.

در مورد شخصیّت حلاّج، طی قریب به ۱۱ قرن که از مرگش می‌گذرد، آرای متفاوتی ابراز می‌شود؛ گروهی او را شیّاد وشعبده باز نامیده اند و جمعی وی را از اولیاءالله پنداشته اند. ابوعبدالرّحمن سلمی، قشیری، هجویری و میبدی (از زبان خواجه عبدالله انصاری) از نخستین کسانی اند که از حلاّج به نیکی یاد کرده‌اند. ابن عربی گوید:

قشیری در باب ذکر مشایخ، از حلاّج ــ به سبب اختلافی که مردم دربارهٔ او دارند ــ نام نبرده تا رجال دیگری که از آنان نام برده است، همچون حلاّج گرفتار تهمت الحاد نشوند؛ امّا در «باب توحید» از آغاز رسالهٔ خود، به بیان عقیدهٔ حلاّج دربارهٔ توحید پرداخته است تا بدین طریق سوء نیّتی را که از حلاّج در دل مردم است، زایل سازد[5].

میبدی در «کشف الاسرار» در نوبت سوّم موضعی از کتاب، گوید:

... در حقیقت هیچ عاشقی مانند منصور حلاّج در این راه بر پا نخاست، چه او به هوای وصل دوست به هوای تفرید پرید؛ خواست تا شکار کند، دستش نرسید؛ ندا رسید: اگر خواهی که دستت رسد، سر زیر پای نِه! حلاّج سر را زیر پای نهاد و به هفت آسمان برگذشت[6].

ازمیان شخصیتهای مشهور شیعه که نظراتی پیرامون حلاّج ابراز داشته اند، گفته های چندتن ازآنان را (ازقرن هفتم هجری بدین سو) در اینجا می آوریم:

خواجه نصیرالدّین طوسی:

اتّحاد نه آن است که جماعتی قاصرنظران توهّم کنند که مراد ازاتّحاد، یکی شدن بنده با خدای ــ تعالیٰ ــ باشد، تعالی الله عن ذلك علوّاً کبیراً؛ بل آن است که همه او را ببینند بی تکلّف. آنکه گوید هرچه جز اوست از اوست پس همه یکی است. بل چنانکه به نورتجلّی او ــ تعالیٰ شأنه ــ بینا شود، غیر او را نبیند؛ بیننده و دیده و بینش نباشد وهمه یکی شود. دعای حسین منصور حلاّج* که گفته است:

بَیْنی وَبَیْنَكَ إنّی یُنٰازِعُنی
فَارْفَعْ بِفَضْلِكَ إنّی مِنَ الْبَیْنِ

مستجاب شد و انیّت او ازمیان برخاست تا توانست گفت:

أنَا مَنْ أهْویٰ وَمَنْ أهْویٰ أنٰا

و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت «أنَا الْحَق» و آن کس که گفت: «سُبْحانی مٰا أعْظَم شَأنی»[۷]، نه دعوی الهیّت کرده اند بل دعوی نفی انیّت خود و اثبات انیّت غیر کرده اند و هو المطلوب[۸].

میرداماد:

چون ماه رمضان فرا می‌رسید و حلاّج هلال

---

* اصل: منصور حسین حلاّج.

ماه را می‌دید، برای همهٔ آن ماه فقط یک بار نیّت روزه می‌کرد و آنگاه تا پایان ماه، هرگز با چیزی روزه نمی‌گشود[۹]

ملاّصدرا:

وی در «اسفار اربعه»، چاپ سنگی تهران، ج ۱، ص ۲۶، سطر ۱۷ بحثی دربارهٔ شهود و فنا دارد که در آخر به شعری از حلاّج (با ذکر نام وی) استناد می‌جوید[۱۰]

قاضی نوراللّه شوشتری (صاحب «مجالس المؤمنین»):

... مخفی نماند که علمای شیعه، حسین منصور را شیعی مذهب می‌دانند امّا به واسطهٔ غلوّ و مانند آنکه ازاو صادر شده او را داخل در مذموممان نوشته اند؛ چنان که علاّمهٔ حلّی در آخر کتاب «خلاصه» از شیخ طوسی نقل نموده؛ و از فحوای کلام او نیز در آن مقام ظاهر می‌شود که حسین مدّعی رؤیت یا نیابت حضرت صاحب الامر(ع) بوده. و در حاشیهٔ نسخهٔ قدیم از کتاب «انساب» سَمْعانی به نظر مؤلّف رسیده که در کتاب معتبر سنجری، که در زمان شمس المعالی سمت تألیف یافته، مذکور است که حسین بن منصور مردم را به امام محمّد المهدی صاحب الزّمان دعوت می‌کرد و به مردم می‌گفت که عَنْ قریب از طالقانِ دیلم بیرون خواهد آمد. بنابراین او را گرفته به بغداد بردند و مؤاخذه نمودند. واز اینجا معلوم می‌شود که گناه حسین بن منصور انتساب به مذهب شیعهٔ امامیّه و اعتقاد به وجود مهدی اهل البیت ـــ علیهم السّلام ـــ و دعوت مردم

به نصرت آن حضرت و شورانیدن مردم بر
خلفای عبّاسی بوده و کفر و زندقه را بهانه
ساخته اند. ولهذا بروجهی که در اصل
کتاب «انساب» مذکور است، شبلی وابن
عطای بغدادی و محمّدبن خفیف بغدادی* و
ابراهیم بن محمّد نصرآبادی نیشابوری،
تصحیح حال و تدوین اقوال او نموده اند و در
وصف او «عالم ربّانی» فرموده اند[۱۱].

در خاتمهٔ این مقال، اشاره و یاد کردی ازمخالفان حلاّج مناسب است و از آنجا که گفتار ابوریحان بیرونی در «آثار الباقیه»، جامع و فصل مشترک آرای دشمنان حلاّج است، گوشه هایی از آنچه بیرونی نوشته است، نقل می کنیم:

... سپس مردی متصوّف از اهل فارس به
نام حسین بن منصور حلاّج ظهور کرد و در
آغاز کار، مردم را به «مهدی» دعوت نمود و
گفت او از طالقان ظهور خواهد کرد. و از
این رو حلاّج را گرفته و به مدینة السّلام
[= بغداد] بردند و در زندانش بیفکندند ولی
حیله ای کرد و چون مرغی که از قفس
بگریزد از زندان گریخت. و این شخص،
مرد[ی] شعبده باز بود و با هرکس که روبرو
می شد موافق اعتقاد او سخن می راند و خود
را به لطایف حیل بدو می چسبانید. سپس
ادّعایش این شد که روح القدس در او حلول
کرده و خود را خدا دانست...

و مقتدر بالله در ۳۰۹ هجری [کذا] از او

* شیرازی درست است نه بغدادی.

آگاه شد و هزار تازیانه‌اش زد، دست و پای او را برید و به نفت او را آتش زد تا آنکه لاشهٔ او بسوخت و خاکسترش را به دجله ریختند و هر عذابی که بدین مرد کردند سخنی نگفت و روی خود را ترش ننموده و لب نجنبانید. و طایفه‌ای از پیروان او باقی ماندند که بدو منسوبند و مردم را به مهدی می‌خواندند و می‌گفتند که از طالقان ظهور خواهد کرد. و این مهدی همان است که در کتاب ملاحم ذکر شد[ه] که زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد، چنان که پر از جور و ظلم شده بود و در برخی از این اخبارِ ملاحم گفته شده که مهدی، محمّدبن علی است[۱۲].

نیز ← اناالحق

۱ــ «مصاحب»: ذیل «حلاّج» (با تصرّف وتلخیص) و «اساطیر»: ۱۷٤ (با تلخیص). ۲ــ «تذکره»: ۵۸۵ و ۵۸٦. ۳ــ به مقالهٔ اناالحق در همین کتاب مراجعه کنید. ٤ــ عطّار در ذکر حلاّج «تذکرة الأولیاء» تفصیل این ماجرا را آورده است. [illegible] که لویی ماسینیون، اسلام شناس و مستشرق معروف فرانسوی، بخش اعظم عمر خود را صرف تحقیق پیرامون حلاّج کرد و کتابها تألیف نمود. برخی از این کتب، به فارسی گردانده شده است. ۵ــ «اخبار حلاّج»: ۲٤، به نقل از «فتوحات مکیّه ٤»: ۲۱٤، چاپ مصر ۱۳۲۹ق. ٦ــ «کشف الاسرار»: ذیل ۳: ۱٦۹. حضرت امام(س) در آثارشان با تعبیراتی

چون «جناب عارف حکیم سالک» و «عارف محقّق مشهور» از خواجه عبدالله یاد کرده‌اند. ۷ــ این عبارت منسوب است به بایزید بسطامی عارف قرن سوّم هجری، معاصر با امامین همامین محمّد باقر و جعفر صادق ــ علیهما السّلام. ۸ــ «اوصاف»: ٦٦ و ٦٧. حضرت امام (س) خواجه نصیر را با چنین عناوینی در آثار خویش یادکرده‌اند: «جناب افضل المتأخّرین و اکمل المتقدّمین»، «جناب افضل الحکماء» و «محقّق طایفهٔ حقّه و مدقّق فرقهٔ محقّه، کامل در علم و عمل نصیرالدّین طوسی ــ قدّسه الله نفسه القدّوسی». ۹ــ «روضات ۲»: ٢٣٦، به نقل از «الرّواشح السّماویّه فی شرح الاحادیث الامامیّه» تألیف میرداماد (ره). امام خمینی (س) در «دعای سحر»: ٢٠٠ و ٢٠١ این گونه از میرداماد تجلیل فرموده‌اند: «السّیّد المحقّق الدّاماد و السّند الممجّد الاستاذ، ذوالرّیاستین العلمیّة والعملیّة، استاذ الکلّ فی الکل ــ رضی الله تعالی عنه و جزاه الله عن اولیاء الحکمة و المعرفة افضل الجزاء... نوّر الله مضجعه و اسکنه الله جنّته ــ و شیخ اصحاب المعرفة». ۱۰ــ «اخبار حلاّج»: ٤٧. حضرت امام (س) این تعبیر را در مورد ملاّصدرا (ره) به کار برده‌اند: «فیلسوف عظیم الشّأن اسلامی» و «صدر الحکماء المتألّهین و شیخ العرفاء الکاملین». ۱۱ــ «مجالس»: ٢٧١. ۱۲ــ «آثار الباقیه»: ٢٣٦.

موسیٰ (ع)

طور سینا را بگو ایّام صعق آخر رسید
موسی حق از پی فرعون باطل آمده

موسی بن عمران(ع)، کلیم الله از پیامبران اولوالعزم. وی در زمان رامسس دوّم فرعون مصر به دنیا آمد. چون منجّمان به فرعون گفته بودند که پسری از بنی اسرائیل مبطل احکام او خواهد بود،از این رو دستور داد تا هر پسری که از بنی اسرائیل به وجود آید بکشند. وقتی که موسیٰ متولّد شد مادرش ازترس فرعون او را در صندوقی گذاشت و به رود نیل انداخت*. آب، صندوق را زیر قصر فرعون برد؛ کنیز آسیه زن فرعون آن را گرفت و نزد بانوی خود برد. آسیه او را به فرزندی گرفت. کودک از پستان هیچ کس شیر ننوشید جز مادرش. مادر را به دایگی برگزیدند و موسیٰ در خانهٔ فرعون بزرگ شد. موسیٰ یکی از قبطیان را کشت و به این سبب گریخت و نزد شعیب رفت و در ازای چند سال شبانی، دختر او را گرفت و به مصر عزیمت کرد. شعیب عصایی به او بخشید. در راه در شبی تاریک زنش درد زاییدن گرفت؛ در آن بیابان که وادی ایمن نام گرفت، موسیٰ به جستجوی آب رفت و تجلّی حق را بر درخت دید که گفت «انّی آنا الله» و معجزه بر او کرامت شد. موسیٰ معجزات را برفرعون عرضه کرد؛ وی او را به سحر و جادو متّهم ساخت و ایمان نیاورد و چون قبطیان به بنی اسرائیل ستم می‌کردند، موسیٰ و قومش از مصر هجرت کردند و از آب نیل گذشتند و قبطیان و فرعون که به دنبال ایشان رفتند، در آب غرق شدند. موسیٰ برای مناجات به کوه طور رفت و خدای تعالی «تورات» را، که بر الواح نوشته بود، بر او نازل کرد[1].

نیز← **شجر، طور(جبل)، فرعون.**

۱ ــ «فرهنگ»: ذیل «موسیٰ» (با تصرّف).

ناپلئون

هم به خاک تیره از گردان دو صد میلیون بریزد
زَهرهٔ قیصر شکافد، قلب ناپلئون بریزد

(۱۷۶۹ ــ ۱۸۲۱م)؛ امپراطور فرانسه و یکی از جهانگشایان معروف تاریخ

* پروین اعتصامی، این بخش از داستان موسیٰ(ع) را دریک مثنوی به نام «لطف حق» به نظم آورده که از شاهکارهای ادب فارسی است واین گونه آغاز می‌شود:

مادر موسی چو موسی را به نیل
درفکند از گفتهٔ ربّ جلیل

همطراز چنگیز، آتیلا، سزار و ــ بعدها ــ هیتلر.

در ۱۷۹۹م پس از بازگشت از یک لشکرکشی بی حاصل به مصر، با برانداختن آخرین بقایای انقلاب کبیر فرانسه، به عنوان نخستین کنسول انتخاب شد؛ در کنار دو تن دیگر که در مجموع حاکمیّت سه نفرهٔ کنسولی بر فرانسه اعمال می کردند. وی از ۱۷۹۹ تا ۱۸۱٤م فرمانروای مطلق فرانسه بود. در دورهٔ حکومتش به اصلاحات اساسی دست زد و فرانسه را به عظمت رساند. در پاریس در برابر پاپ، تاجگذاری کرد و خود را امپراتور خواند. از ۱۸۰۸م رو به ضعف نهاد و در ۱۸۱٤م ازامپراتوری عزل شد ولی اجازه یافت با همان لقب در جزیرهٔ اِلْب حکمران باشد. در ۱۸۱۵م از آنجا گریخت، به پاریس آمد و ۱۰۰ روز دیگر با قدرت حکومت کرد امّا جنگ واترلو به حکومتش پایان داد؛ وی اسیر سپاهیان انگلیس شد، به عنوان اسیر جنگی به جزیرهٔ سَنْت هِلِن تبعید شد و در همان جا در ۱۸۲۱م به مرض سرطان درگذشت[1].

۱ ــ «معین» و«دهخدا»: ذیل «ناپلئون» (با تصرّف و تلخیص).

نگارستان چین

از فرطِ لاله بوستان گشته بِهْ از باغ ارم
وز فیض ژاله، گُلِستانْ رشکِ نگارستان چین

در داستانها نگارستان را موضعی در چین پنداشته اند پر از تصاویر و نقش و نگار[های] بدیع، و همان است که «نگارخانه» خوانده اند. شهری پر نقش و نگار در سرحدّچین معرّفی شده است. این شهرت از آنجا پیدا شده که چینیان در انواع نقّاشی، از دیرباز، مهارت داشته اند[1].

۱ ــ «معین» و «دهخدا»: ذیل «نگارستان» و «نگارستان چین».

نوح(ع)

گر نوح ز غرق سوی ساحل ره یافت
این غرق شدن همی بود ساحل ما

از پیامبران اولواالعزم که مدّت ۹۵۰ سال درمیان قوم خود بماند و بر آزارشان صبر کرد و مطابق روایات مذهبی تنها ۸۰ تن از زن و مرد بدو ایمان آوردند. سرانجام به خدا شکایت برد و قومش را نفرین کرد. حق ــ تعالیٰ ــ پس از دلداری او فرمان داد تا زیر نظر الهی کشتیی بسازد. نوح چنان کرد و قوم همچنان به استهزای او ادامه دادند. کار ساختن کشتی به پایان رسید و نوح در انتظار فرمان بماند. خدای ــ تعالیٰ ــ وحی بدو فرستاد که: چون فرمان ما در رسید و علامات عذاب آشکار شد، به کشتی درآی و خانوادهٔ خود و آنان را که به تو ایمان آورده اند، با خود به کشتی بر و از هر جانورْ جفتی همراه بردار تا فرمان الهی جریان یابد.

طوفان درگرفت و سیلاب باران از آسمان سرازیر شد و سراسر زمین را آب فراگرفت. نوح و یاران و خویشانش نام خدای را برزبان راندند و به کشتی درشدند و آب، کشتی را بر سرگذاشت. گردنکشان که از جملهٔ آنها «کنعان» فرزند نوح بود، به ناکامی غرق شدند و جان سپردند. چون کار انتقام الهی به پایان رسید، آسمان به فرمان خدا از باریدن بازایستاد و زمین آبها را فرو بلعید و کشتی بر کوه «جودی» قرار گرفت و نوح را فرمان رسید که با یارانش به سلامت گام بر زمین نهند*[1].

۱ ــ «قصص»: ۳۰ ــ ۳۲ و «فرهنگ»: ذیل «نوح» (با تصرّف و تلخیص).

وادی ایمَن

ایمنی نیست در این وادی ایمن ما را
من در این وادی ایمن شجری می جویم

یا «وادی مقدّس» (۱۲:۲۰ و ۱۶:۷۹) درّهٔ متّصل به بیابانی است واقع در طرف راست صحرا و کوه «سینا». چون موسی (ع) شعیب را وداع گفت و راه مصر در پیش گرفت، پس از پیمودن پنج روز راه، شب ششم به وادی ایمن فرود آمد. همسرش صفورا را درد زادن گرفته بود و موسی (ع) ــ دل پریش ــ آتشی ازدور دید ــ فَلَمّا قَضیٰ موسی الْأَجَلَ وَسارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جانِبِ الطّورِ ناراً ــ** همسرش دلداری داد و بدان سو رفت تا

* ۱۱: ۲۶ ــ ۴۹
** ۲۸: ۲۹

پاره‌ای از آتش را بیاورد. بدانجا که رسید ناگهان درختی افروخته را شهود کرد که ندایی از او برآمد و گفت: أنَا اللّٰه. ← شجر. همان شب موسی به پیامبری مبعوث شد.

چون وادی مذکور در سمت راست موسی بود و یا چون بر جانب راست کوه طور قرار داشت، به «أیْمَن» (راست) خوانده شد.[۱] در لسان عرفا، گاهی طریق تصفیهٔ دل با قابلیّت پذیرش الهی را به وادی ایمن تعبیر کرده‌اند[۲]. و گاه کنایه از وحدت مطلق گرفته اند[۳].

۱ــ «اساطیر»: ٤٣٢ (با اندکی تلخیص). ۲ــ «سجادی ج»: ۷۷۸ و «اساطیر»: ٤٣٢. ۳ــ «لاهیجی»: ۵۷.

ولیّ عصر(عج) ← امام زمان (عج)

هند

هند و قفقاز و حبش، بلغار و ترکستان و سودان
هم طراز دشت و کوهستان و هم پهنای عمّان

[یا هندوستان] در اصل شبه قارّه‌ای است که شامل سه کشور هند و پاکستان و بنگلادش می‌شود. هندوستان شبه جزیرهٔ عظیمی است در جنوب آسیا و به شکل مثلّثی است که قاعدهٔ آن در شمال، دامنهٔ هیمالیا و حدود تبّت و رأسش در جنوب، دماغهٔ کومرِنْ است. مساحت آن ۳/۹٦۰/۰۰۰ کیلومترمربع است و قریب ۸۰۰ میلیون جمعیّت دارد.

در دورانهای گذشته، هند دارای تمدّن درخشانی بوده و از همان قدیم، پیروان مذاهب متعدّدی در آنجا به آزادی، فعالیّت و حضور داشتند که اهم آنها دین هندویی (شاخه ای از برهمایی)، بودایی و اسلام است. در هند به ۱۰٦ زبان مختلف صحبت می‌شود. پس ازاینکه امپراتوری بریتانیا هند را مستعمرهٔ خود ساخت، در۱۹٤۷ م به همّت مهاتما گاندی این کشور به استقلال رسید و در ۱۹۵۰ م در آنجا جمهوری اعلام گردید[۱].

۱ــ «دانش بشر» و «معین»: ذیل «هند» و «هندوستان» (با تصرف و تلخیص).

یاسر

فرهاد ندیده‌ای و شیرین گشتی
یاسر نشدی ودم ز سلمان بزنی

«یاسر» و «سمیّه» پدر و مادر «عمّار یاسر»، از اولّین کسانی بودند که به وحدانیّت خدا و نبوّت پیامبر اسلام (ص) گواهی دادند و علیٰ رغم شکنجه‌های طاقت‌فرسایی که متحمّل شدند، دست از دامان پیغمبر اکرم (ص) برنداشتند تا شهید شدند. «یاسر» در بیت فوق، نماد سالکی است که در اوّلین مراتب یا بدایات سلوک به سر می‌برد و «سلمان» نماد عارف واصلی است که مراتب و منازل سلوک را درنوردیده است.

یزد

راستی این آیت الله گر در این سامان نبودی
کشتی اسلام را از مِهر پشتیبان نبودی
دشمنان را گر که تیغ حشمتش بر جان نبودی
اسمی از اسلامیان و رسمی از ایمان نبودی
حبّذا از یزد! کز وی طالع این خورشید جان شد*

از شهرهای تاریخی کشور ما و مولد مرحوم آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (چنان که در شعر انعکاس دارد). در ۳۱۰ کیلومتری جنوب خاوری اصفهان و ٦۷۲ کیلومتری جنوب تهران، در مرکز کشور قرار دارد. شهر یزد در جلگه‌ای مسطح واقع و هوای آن به واسطهٔ مجاورت با کویر گرم است[1]. آثار تاریخی بسیاری دارد و از اوّلین شهرهایی است که در آن کارخانه‌های ریسندگی، بافندگی و نسّاجی دایر شد. صنایع دستی و شیرینیهای یزد معروف است. یزد هم اکنون، مرکز استانی به همین نام است. در شعر حافظ و در امثال گذشتگان، به «زندان سکندر» معروف بوده و نیز به «دارالمؤمنین».

۱ ــ «معین»: ذیل «یزد» (با تلخیص).

* از مسمّط بهاریّه.

یعقوب(ع)

یوسفم گر نزند بر سرِ بالینم سر
همچو یعقوب، دل آشفتهٔ بویش باشم

پسر «اسحاق» و معروف به اسرائیل ــ که فرزندانش را «بنی اسرائیل» می‌نامند ــ از پیامبران بود. پس از توطئهٔ برادران «یوسف» علیه او، از فراقش آن‌قدر گریست تا نابینا شد؛ هرچند که صبرش را خداوند «صَبْرٌ جَمیلٌ»* ذکر می‌فرماید. یعقوب در خانهٔ خود که به «کلبهٔ احزان» معروف است، صبر کرد و به انتظار نشست. پس از آنکه یوسف عزیز مصر شد و به قدرت رسید، هنگامی که در فلسطین قحطی غالب آمد، برادران «یوسف» برای تهیّه و خرید غلّه به مصر رفتند. «یوسف» برادران را شناخت و پیراهن خود را برای پدر فرستاد. هنگامیکه بوی آن پیراهن به مشام یعقوب رسید و آن را بر چشم خویش نهاد، هر دو چشمش شفا یافت[1]. بیت بالا به این بخش از داستان اشاره دارد. در «قرآن کریم» است که یوسف به برادران گفت: «إِذْهَبُوا بِقَميصي هٰذا فَأَلْقُوهُ عَلىٰ وَجْهِ أَبي يَأْتِ بَصيراً وَ أْتوني بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعينَ»** [ببرید این پیراهن مرا، پس بیندازید آن را بر صورت پدرم تا بینا شود و با خانوادهٔ خود نزد من آیید].

یعقوب ۱۴۷ سال زندگی کرد و پس از ۱۷ سال توقّف در مصر، وفات یافت. هنگام احتضار، فرزندان خود را به تمسّک به دین وصیّت نمود و سفارش کرد که او را در مقبرهٔ خانوادگیش نزد پدر و جدّش (اسحاق و ابراهیم) به خاک سپارند. یوسف پزشکان را فرمان داد تا بدن یعقوب را مومیایی کنند؛ پس از آن، جسد را به فلسطین حمل کردند و طبق وصیّت یعقوب در همان مدفن پدرانش به خاک سپردند[2].

نیز ← **یوسف**.

۱ ــ «فرهنگ»: ۵۴۹ و «اساطیر»: ۴۶۳ و ٤٦٤ و «تلمیحات»: ٦٢١ و ٦٢٢ (با تصرّف و تلخیص) و نیز سورهٔ مبارکهٔ یوسف. ۲ ــ «قصص»: ٤١٨ (با اندکی تصرّف).

* ۱۲: ۱۸ و در مورد نیامدن «بن یامین» به همراه برادران از مصر ۱۲: ۸۳

** ۱۲: ۹۳

یوسف (ع)

یوسف ی باید که در دام زلیخا دل نبازد
ورنه خورشید و کواکب در برش مفتون نداند

یوسف م گر نزند بر سر بالینم سر
همچو یعقوب دلْ آشفتهٔ بویش باشم

یوسفِ صِدّیق پسر «یعقوب» و محبوب‌ترین فرزند نزد او، که با برادر کوچکش «ابن یامین» یا «بنیامین» از زنی به نام «راحیل»، و ده برادر دیگر از مادری جدا بودند؛ بسیار نیک‌چهره و در صورت و سیرت ممتاز بود. جز برادر تنی او «بن یامین»، برادران دیگر براو حسد بردند؛ به خصوص که شبی به خواب دید که ماه و ستارگان در برابرش به سجده درآمدند؛ خواب را برای پدر و برادرانش تعریف کرد. برادران، به بهانهٔ گردش و تماشا، او را به صحرا بردند تا بکشند. با مخالفت یکی از برادران و به پیشنهاد او، یوسف را در چاهی خشک در سرزمین مسکونی خود ــ کنعان ــ انداختند. پیراهن او را به خون گوسفند (یا کبوتری) آلودند و به «یعقوب» چنین وانمودند که یوسف را گرگ دریده است. پدر باور نکرد و زان پس در فراق «یوسف گم گشته» آن قدر گریست تا کور شد.

کاروانی حین عبور، در طلب آب، بر سر همان چاه آمد؛ یوسف را یافتند و به مصر بردند. کاروان‌سالارْ یوسف را، که به علّت زیبایی شهره شده خواستار بسیار داشت، به عزیز مصر ــ «قطفیر» یا «فوطیفار»[1] ــ فروخت.

«زلیخا» همسر عزیز مصر، بر یوسف که جوانی رشید و رعنا شده بود دل باخت، نتوانست دل او را به دست آورد، پس متّهمش ساخت و به زندانش انداخت. یوسف صِدّیق که علم تعبیر خواب را از پدر فرا گرفته بود، بر اثر تعبیر خواب مَلِک مصر، پس از ۷ سال از زندان به درآمد و خزانه دار شد. در سالهای وفور و فراوانی، غلّهٔ بسیاری جمع آورد و در سالهای قحطی بفروخت. با این تدبیر، مردم مصر را از قحطی نجات داد و عزیز مصر شد.

برادران یوسف که در کنعان گرفتار قحطی بودند، به مصر آمدند تا گندم بخرند. یوسف ایشان را شناخت ولی اظهار نکرد و با تمهید تدبیری[2]، برادر کوچک را نزد خود نگاه داشت و پیراهن خویش را برای پدر فرستاد تا بر چشم کشد و بینا گردد[3].

یوسف مدّت ۱۱۰ سال زندگی کرد و چون وفات یافت، بدنش را مومیایی

کردند و در تابوتی محفوظ داشتند؛ چون بنی اسرائیل همراه موسیٰ(ع) از مصر بیرون رفتند، جنازهٔ یوسف را نیز با خود بردند[۴].

تمامی داستان یوسف در سورهٔ دوازدهم «قرآن مجید» که به همین نام است، آمده و خداوند آن را «أَحْسَنُ الْقَصَصِ»* نامیده است. داستان یوسف از جمیع جهات مورد توجّه شعرا وادبای فارسی زبان بوده است و مضامین بی شماری را در زیباترین قالبها به وجود آورده است. مولانا جامی آن را با نام «یوسف و زلیخا» به نظم آورده و تعبیراتی عرفانی را، به زیبایی، چاشنی داستان کرده. «ماه کنعان» «ماه مصر»، «یوسف کنعان» «یوسفِ گم گشته»، «چاه کنعان»، «کلبهٔ احزان»، «بیت احزان»، «بیت الحزن»، «بوی پیراهن»، «پیراهن یوسف»، «پیر کنعان» و... از جمله ترکیبات بسیاری است که با الهام از سورهٔ مبارکهٔ یوسف و داستان وی، به تلمیح، در شعر و ادب فارسی به کرّات آمده است.

نیز ← زلیخا، یعقوب.

۱ــ «فوطیفار (مختصّ به آفتاب) رییس خواجه سرایان فرعون، او همان است که یوسف را خریداری نمود.» «قاموس کتاب مقدّس»: ۶۷۳. ۲ــ «یوسف گفت [به بنیامین]: من اکنون حیلتی کنم تا تو را نگاه دارم و برادران گسیل کنم. چون از شهر بیرون شوید کس از پس بفرستم و شما را به دزدی متهّم کنم که صاع ملک ببرده اید؛ آن گاه صاع ازمیان بار تو بیرون کنند...» «سورآبادی»: ۱۷۵ و ۱۲: ۷۰ ــ ۸۰. ۳ــ «تلمیحات»: ٦٢٤ــ٦٢٩ و «اساطیر»: ٤٦٦ و ٤٦٧ و «فرهنگ»: ۵۵۰ و ۵۵۱ (با تصرّف و تلخیص) و نیز سورهٔ مبارکهٔ یوسف. ٤ــ «قصص»: ٤١٩ (با اندکی تصرّف و تلخیص).

* ۱۲: ۳

راهنمای منابع ومآخذ

آثارالباقیه: «آثارالباقیة عن القرون الخالیة»، ابوریحان بیرونی، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، انتشارات ابن‌سینا، تهران ۱۳۵۲ ش.

آداب: «آداب الصّلوٰة» (آداب نماز)، امام خمینی سلام الله علیه، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۷۰ ش.

آشتیانی: «شرح مقدّمهٔ قیصری»، سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰ ش. (چ ۳).

آشنایی با عروض وقافیه: «آشنایی با عروض و قافیه»، دکتر سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۶۸ ش.

آغاز وانجام: «آغاز و انجام»، خواجه نصیرالدّین طوسی، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۵ ش.

آنندراج: «فرهنگ آنندراج» ۷ ج، محمّد پادشاه، به تصحیح محمّد دبیرسیاقی، کتابفروشی خیّام؛ تهران ۱۳۳۵ ش.

آیین سخن: «آیین سخن»، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات ققنوس، تهران ۱۳۶۹ (چ ۱۶).

آیینهٔ بینایان: [در شرح سخنان عربی باباطاهر همدانی، مندرج در] «مقامات عارفان» ــ سه اثر عرفانی، کتابخانهٔ مستوفی، تهران ۱۳۷۰ ش.

ابن ابی الحدید: «شرح نهج البلاغه» لابن أبی الحدید، مکتبهٔ اسماعیلیان (افست طبع بیروت)، قم بی تا.

ابوالفتوح: «روْض الجنان و روْح الجنان» ـــ تفسیر ۱۰ ج در ۵ مجلّد، ابوالفتوح رازی، به تصحیح و حواشی حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیّه، تهران ۱۳۳۵ ش.

احادیث مثنوی: «احادیث مثنوی»، بدیع الزّمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷ (چ ۲).

احیاء: «احیاء علوم الدّین» ٤ ج، امام محمّد غزّالی، شرکة مکتبة و مطبعة مصطفیٰ البابی الحلبی و اولاده، مصر ۱۳۵۸ ق. با ملاحظهٔ طبع دمشق.

اخبار حلاّج: «اخبار حلاّج»، به تصحیح و تحشیهٔ ماسینیون و کراوس، ترجمه و تعلیق سیّد حمید طبیبیان، انتشارات اطّلاعات، تهران ۱۳۶۸ ش.

اساس الاقتباس: «اساس الاقتباس»، خواجه نصیرالدّین طوسی، به کوشش مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۲۶ ش.

اساطیر: «فرهنگ اساطیر»، دکتر محمّد جعفر یاحقّی، انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۹ ش.

اساطیر ایران: «اساطیر ایران»، دکتر مهرداد بهار، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲ ش.

اسرار: «اسرارالتّوحید فی مقامات الشّیخ ابی سعید» ۲ ج، محمّدبن منوّر، با مقدّمه و تصحیح و تعلیقات دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۶ ش.

اسرارالتّوحید: «اسرارالتّوحید فی مقامات الشّیخ ابی سعید»، محمّدبن منوّر، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۸ ش (چ ۲).

اسرارالعبادات: «اسرارالعبادات و حقیقة الصّلوٰة»، قاضی سعید قمّی، با حواشی سیّد محمّدباقر سبزواری، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹ ش.

اسفار: «الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیّة الاربعة» ۹ ج، صدرالدّین الشّیرازی، داراحیاء تراث العربی، بیروت ۱۹۸۱ م. و طبع مصطفوی، قم.

اسفار اربعه: «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیّة الاربعة» ج ۱، صدرالدّین الشّیرازی، طبع سنگی تهران ۱۲۸۲ ق.

اصطلاحات کاشانی: حاشیهٔ ← کاشانی.

اصول کافی: «الاصول من الکافی» ۲ ج، دارالکتب الاسلامیّه، تهران ۱۳۸۸ ق.

اعلام قرآن: «اعلام قرآن»، دکتر محمّد خزائلی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹ ش.

افلاکی: «مناقب العارفین» ۲ ج، شمس الدّین احمد افلاکی، به کوشش پروفسور تحسین یازیچی، از روی طبع آنکارا ۵۹ ـــ ۱۹۶۱ م. انتشارات دنیای کتاب، تهران ۱۳۶۲ ش.
امالی: «امالی» ـــ فی التّفسیر و الحدیث والادب، محمّدبن حسن طوسی، مؤسّسة الوفاء، بیروت ۱۴۰۱ ق.
انس: «انس التّائبین»، شیخ احمد جام (ژنده‌پیل)، به تصحیح و تحشیهٔ دکتر علی فاضل، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۸ ش (چ جدید با تجدیدنظر).
اوراد: «اورادالاحباب و فصوص الآداب» ج ۲، ابوالمفاخر یحییٰ باخرزی، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۵ ش.
اوصاف: «اوصاف الاشراف»، خواجه نصیرالدّین طوسی، به کوشش حاج سیّد نصرالله تقوی و خطّ عمادالکتّاب قزوینی، برلن ۱۳۰۶ ش.
ایرانیان مسلمان: «ایرانیان مسلمان در صدر اسلام و سیر تشیّع در ایران»، محمّد محمّدی اشتهاردی، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۷۱ ش.
بحار (جدید): «بحارالانوار» ۱۱۰ مجلّد، محمّدباقر مجلسی، مؤسّسة الوفاء، بیروت ۱۴۰۳ ق.
بحرالمعارف: «بحرالمعارف» ج ۱، مولیٰ عبدالصّمد همدانی، تحقیق و ترجمهٔ حسین استاد ولی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۰ ش. با ملاحظهٔ طبع سنگی ۱۲۹۳ ق.
بدایع: «بدایع الافکار فی صنایع الاشعار»، میرزا حسین واعظ کاشفی، به تصحیح میرجلال الدّین کزّازی، نشر مرکز، تهران ۱۳۶۹ ش.
برهان قاطع: [فرهنگ]، «برهان قاطع» ۵ ج، محمّدحسین بن خلف تبریزی، به اهتمام دکتر محمّد معین، کتابفروشی ابن‌سینا، تهران ۱۳۴۲ ش (چ ۲).
بهجة الآمال: «بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال» ۲ ج، حاج ملاّعلی علیاری تبریزی، بنیاد فرهنگ اسلامی، تهران ۵۴ ـــ ۱۳۶۰ ش.
بیان السّعاده: «بیان السّعادة فی مقامات العبادة» ۴ ج، حاج سلطانمحمّد (ملاّ سلطانعلی) گنابادی، به کوشش سلطانحسین تابنده، چاپخانه‌دانشگاه تهران ۱۳۴۴ ش.
البیان والتّبیین: «البیان و التّبیین» ۴ ج، ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ البصری، به تحقیق و شرح عبدالسّلام محمّد هارون، قاهره ۱۳۶۸ ق. با ملاحظهٔ طبع حسن التّدوبی، قاهره ۱۳۵۱ ق.
بیست گفتار: «بیست گفتار» ـــ مجموعهٔ سخنرانیهای استاد شهید مرتضی مطهّری در رادیو

تهران، انتشارات صدرا، قم ۱۳۵۸ ش (چ جدید).
پیشوایان: «پیشوایان ما»، استاد عادل ادیب، ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشّری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۱ ش (چ ۱۰).
تذکره: «تذکرة الاولیاء»، فریدالدّین عطّار نیشابوری، به تصحیح دکتر محمّد استعلامی، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۵۵ ش.
ترجمهٔ احیاء: «ترجمهٔ احیاء علوم الدّین» دوره ۸ ج، مؤیّد الدّین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ٦٤ ـ ۱۳٦٦ ش (چ ۲).
تشیّع: «دائرة المعارف تشیّع» دوره، هیئت مؤلّفین به ویرایش احمد صدر حاج سیّد جوادی و کامران فانی و بهاء الدّین خرّمشاهی، بنیاد فرهنگی طاهر، تهران ۱۳٦۵ ش (انتشار مجلّد اوّل).
التّصفیه: «التّصفیة فی احوال المتصوّفة» یا «صوفی نامه»، قطب الدّین اردشیر عبادی، به تصحیح و تعلیق دکتر غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳٤۷ ش.
تعریفات: «کتاب التّعریفات»، سیّد شریف جرجانی، المطبعة المخیّریّه، قاهره ۱۳۰٦ ق.
تعلیقات: «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس»، امام خمینی سلام الله علیه، دفتر تبلیغات حوزهٔ علمیّهٔ قم ۱٤۱۰ ق.
التّفهیم: «التّفهیم لاوائل صناعة التّنجیم»، ابوریحان بیرونی، به تصحیح و شرح جلال الدّین همایی، انجمن آثار ملّی، تهران بی تا (چ ۲).
تلمیحات: «فرهنگ تلمیحات»، دکتر سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، تهران ۱۳٦٦ ش.
تماشاگه راز: «تماشاگه راز» ـ عرفان حافظ، استاد شهید مرتضیٰ مطهّری، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۵۸ ش.
تمهیدات: «تمهیدات»، عین القضات همدانی، به تصحیح دکتر عفیف عُسَیران، کتابخانهٔ منوچهری، تهران ۱۳۷۰ ش (چ ۳).
التّوحید: «التّوحید»، ابوجعفر محمدبن علی بن حسین بن بابویه قمّی (شیخ صدوق)، به تصحیح سیّد هاشم حسینی طهرانی، مکتبة الصّدوق، تهران ۱۳۹۱ ق.
توضیح: «کتاب توضیح» ـ شرح فارسی بر کلمات قصار بابا طاهر، ملاّ سلطانعلی گنابادی، تهران ۱۳٦۳ ش (چ ۲).
جامع الاسرار: «جامع الاسرار و منبع الانوار»، شیخ حیدر آملی، به تصحیح عثمان اسماعیل

یحییٰ و هانری کوربن، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۷ ش.
جاودانگی: «درد جاودانگی» اونامونو، ترجمهٔ بهاء الدّین خرّمشاهی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۰ ش.
جناس: «جناس در پهنهٔ ادب فارسی»، دکتر جلیل تجلیل، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۸ ش.
چهل حدیث: «اربعین حدیث» ــ شرح چهل حدیث، امام خمینی سلام الله علیه، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۷۱ ش.
حافظ انجوی: «دیوان خواجه حافظ شیرازی»، به کوشش سیّد ابوالقاسم انجوی شیرازی، انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۶۷ (چ ۷).
حکمت الٰهی: «حکمت الٰهی»، محیی الدّین الٰهی قمشه ای، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۰ ش.
حماسه سرایی: «حماسه سرایی در ایران»، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۲ (چ ۳).
حمد: «تفسیر سورهٔ مبارکهٔ حمد»، امام خمینی سلام الله علیه، انتشارات پیام آزادی، تهران ۱۳۵۹ ش.
خرّمشاهی: «حافظ نامه» ــ شرح مشکلات دیوان حافظ، بهاء الدّین خرّمشاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۷ ش.
دائرة المعارف: «دائرة المعارف بزرگ اسلامی» ج ۱، هیئت مؤلّفین، بنیاد دائرة المعارف، تهران ۱۳۶۵ ش.
دارابی: «لطیفهٔ غیبی» ــ حاوی توضیح اشعار مشکلهٔ حافظ، محمّد بن محمّد الدّارابی، کتابخانهٔ احمدی، شیراز ۱۳۵۷ ش (چ ۳).
دانش بشر: «دائرة المعارف دانش بشر»، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۱ ش.
درّهٔ نجفی: «درّهٔ نجفی» ــ در عروض و قافیه و بدیع، نجفقلی میرزاآقا سردار، افست از طبع بمبئی ۱۹۱۵ م، انتشارات فروغی، تهران ۱۳۶۲ ش.
دعاء سحر: «تفسیر دعاء سحر»، امام خمینی سلام الله علیه، ترجمهٔ سیّد احمد فهری، نهضت زنان مسلمان، تهران ۱۳۵۹ ش.
دهخدا: «لغت نامهٔ دهخدا»، علاّمه علی اکبر دهخدا و دیگران، سازمان لغت نامه، تهران ۲۵ ــ ۱۳۵۲ ش.

دیوان حافظ: «دیوان حافظ» ــ از روی نسخهٔ عبدالرّحیم خلخالی، به تصحیح محمّد قزوینی و قاسم غنی، تهران ۱۳۲۰ ش.

دیوان کبیر: «کلیّات شمس یا دیوان کبیر» ۸ ج، مولوی بلخی، به تصحیح فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران ۳۶ ــ ۱۳۴۵ ش.

رجال کشّی: «رجال الکشّی»، لأبی عمرو محمّدبن عمرالکشّی، تحقیق سیّد احمد حسینی، مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات، کربلاء بی تا.

رجایی: «فرهنگ اشعار حافظ» ــ شرح مصطلحات صوفیّه در دیوان حافظ، دکتر احمد علی رجایی بخارایی، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۴۰ ش.

رسائل: «رسائل خواجه عبدالله انصاری»، به تصحیح سلطانحسین تابندهٔ گنابادی و تصحیح مجدّد حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۹ ش.

رشف الالحاظ: «رشف الالحاظ فی کشف الالفاظ»، شرف الدّین حسین بن الفتی تبریزی، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولیٰ، تهران ۱۳۶۲ ش. شمارهٔ مقابل این عنوان متعلّق است به عدد اصطلاح نه شمارهٔ صفحه.

روضات: «روضات الجنّات» ۸ ج، محمّدباقر الموسویّ الخونساری، مکتبة اسماعیلیان، قم بی تا.

ره عشق: «ره عشق» ــ نامهٔ عرفانی امام خمینی سلام الله علیه، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۶۸ ش.

ریاض: «ریاض العارفین» ــ تذکره، رضاقلی خان هدایت، چاپ حروفی، تهران ۱۳۱۶ ش.

زادالمعاد: «زادالمعاد» ــ مجموعهٔ ادعیّه و مراقبات السّنه، ملاّ محمّدباقر مجلسی، چاپ سنگی تهران.

زبدةالحقائق: «زبدةالحقائق»، عزیزالدّین نسفی، به تصحیح حق وردی ناصری، کتابخانهٔ طهوری، تهران ۱۳۶۳ ش.

سجّادی ج: «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی»، دکتر سیّد جعفر سجّادی، کتابخانهٔ طهوری، تهران ۱۳۷۰ ش (با تجدیدنظر).

سجّادی ق: «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی»، دکتر سیّد جعفر سجّادی، کتابخانهٔ طهوری، تهران ۱۳۵۰ ش.

سفینةالبحار: «سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار» ۲ ج، الشّیخ عبّاس القمّی، تهران ۱۳۵۵ ق.

سوانح: «السّوانح فی العشق» مندرج در «دو رسالهٔ عرفانی در عشق»، احمد غزّالی، به کوشش ایرج افشار، کتابخانهٔ منوچهری، تهران ۱۳۵۹ ش.

سورآبادی: «تفسیر قرآن کریم»، ابوبکر عتیق سورآبادی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۵ ش (چ عکسی از نسخهٔ خطّی).

سه اصل: «رسالهٔ سه اصل»، صدرالدّین شیرازی، به کوشش دکتر سیّدحسین نصر، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۰ ش.

سه داستان: «قرآن مجید و سه داستان اسرارآمیز عرفانی» (اصحاب کهف، موسیٰ و خضر، ذوالقرنین) ــ برگرفته و ترجمه از تفسیر «بیان السّعاده»، به ترجمه و نگارش سلطانحسین تابندهٔ گنابادی، تهران ۱۳۶۰ ش.

سیر غزل: «سیر غزل در شعر فارسی»، دکتر سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۶۷ ش.

سیر و سلوک: «رسالهٔ سیروسلوک منسوب به بحرالعلوم»، با مقدّمه و شرح آیت الله سیّد محمّد حسین حسینی طهرانی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۶ ش.

شرح تعرّف: «شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف» ٤ ج در یک مجلّد، ابوابراهیم مستملی بخاری، طبع هند لکنهو ۱۹۱۲ م. با ملاحظهٔ طبع محمّد روشن، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۶۳ ش.

شطحیّات: «شرح شطحیّات»، تصنیف شیخ روزبهان بقْلی شیرازی، به تصحیح هانری کوربن، کتابخانهٔ طهوری و انجمن ایرانشناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰ ش.

شفق: «تاریخ ادبیّات ایران»، دکتر رضازادهٔ شفق، وزارت فرهنگ، تهران ۱۳۳۷ ش.

شمع جمع: «شمع جمع» ــ شرح چند غزل امام خمینی (س)، محسن بینا، انتشارات اطّلاعات، تهران ۱۳۶۸ ش.

شمیسا: «نگاهی تازه به بدیع»، دکتر سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۶۸ ش (چ ۲).

طبسی: «رسالهٔ اصطلاحات مولانا محمّد طبسی»، مندرج در «شناخت شاخص های عرفانی»، انتشارات نور فاطمه، تهران ۱۳۶۳ ش.

طرائق: «طرائق الحقائق» ۳ج، محمّد معصوم شیرازی، به تصحیح دکتر محمّد جعفر محجوب، کتابخانهٔ بارانی، تهران ۱۳۳۹ ش.

عارف نمایان: «عرفان و عارف نمایان» ــ ترجمهٔ «کسر اصنام الجاهلیّه»، صدرالدّین

شیرازی، ترجمهٔ محسن بیدارفر، انتشارات الزّهراء، تهران ۱۳۶۶ ش.
عبهرالعاشقین: «عبهرالعاشقین»، شیخ روزبهان بقْلی شیرازی، به تصحیح هانری کوربن و دکتر محمّد معین، انجمن ایرانشناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰ ش.
عراقی: «رسالهٔ اصطلاحات فخرالدّین ابراهیم عراقی» مندرج در شناخت شاخص های عرفانی»، انتشارات نورفاطمه، تهران ۱۳۶۳ ش.
عشق عرفانی: «منطق عشق عرفانی»، دکتر علیقلی بیانی، شرکت انتشار، تهران ۱۳۶۷ ش.
عشق و عقل: «رسالهٔ عشق و عقل»، شیخ نجم الدّین رازی، به اهتمام تقی تفضّلی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۷ ش (چ ۲).
عقاید: «طرحی نو در تدریس عقاید اسلامی» سطح یک، آقایان امامی و آشتیانی، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۶۸ ش.
علوم عقلی: «فرهنگ علوم عقلی» ۲ ج، دکتر سیّدجعفر سجّادی، انتشارات ابن سینا، تهران ۱۳۴۱ ش.
الغدیر: «الغدیر» ۲۰ ج، علاّمه حاج شیخ عبدالحسین امینی، مکتبة امیرالمؤمنین، نجف (و چاپهای افست بیروت و تهران).
غنی: «بحث در آثار و افکار و احوال حافظ» مجلّدِ«تاریخ تصوّف در اسلام»، دکتر قاسم غنی، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۲۲ ش.
غیاث: «غیاث اللّغات»، محمّد غیاث الدّین رامپوری، به کوشش دکتر منصور ثروت، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳ ش.
فروزانفر: «شرح مثنوی شریف» ۳ ج، بدیع الزّمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه تهران ۴۷ ـ ۱۳۴۸ ش.
فرهنگ: «فرهنگ ادبیّات فارسی»، دکتر زهرا خانلری، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۶ (چ ۳).
فرهنگ نظام: «فرهنگ نظام» ۵ ج، سیّدمحمّدعلی داعی الاسلام، افست از طبع هند ۱۹۳۵ م. شرکت دانش، تهران ۱۳۶۲ ش.
فصوص: «شرح فصوص الحکم» محیی الدّین بن العربی، تاج الدّین حسین بن حسن خوارزمی، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارت مولیٰ، تهران ۱۳۶۸ ش (چ ۲).
فضائل الخمسه: «فضائل الخمسة من الصّحاح السّتّة» ۳ ج، سیّد مرتضیٰ حسینی فیروزآبادی، انتشارات اسلامیّه، تهران ۱۳۸۸ ق (چ ۳).

فیض: «المحجّة البیضاء فی احیاء الاحیاء» ۸ ج، مولیٰ محسن الکاشانی، به تصحیح علی اکبر غفّاری، مکتبة الصّدوق، تهران ۴۰ ــ ۱۳۴۲ ش.
فیه ما فیه: «فیه ما فیه»، جلال الدّین محمّد مولوی، به تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲ ش (چ ۵).
قاموس کتاب مقدّس: «قاموس کتاب مقدّس»، ترجمه و تألیف مسترهاکس آمریکایی، بیروت ۱۹۲۸ م.
قشیری: «ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه»، ابوالقاسم عبدالکریم قشیری نیشابوری، به تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵ ش.
قصص: «قصص قرآن»، صدرالدّین بلاغی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۲ ش.
کاشانی: «شرح منازل السّائرین» خواجه عبدالله انصاری، همراه با رسایل کوچک دیگر، کمال الدّین عبدالرّزّاق کاشانی، افست از طبع سنگی ۱۳۱۵ ق، انتشارات کتابخانهٔ علمیّهٔ حامدی، تهران ۱۳۵۴ ش.
کشّاف: «کشّاف اصطلاحات الفنون» ۲ ج، محمّد علی الفاروقی التّهانوی، افست از طبع کلکته ۱۸۶۲ م، انتشارات خیّام، تهران ۱۹۶۷ م.
کشف: «کشف المحجوب»، ابوالحسن علیّ بن عثمان هجویری، به تصحیح والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶ م.
کشف الاسرار: «کشف الاسرار وعُدّة الابرار» ــ معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری ۱۰ ج، ابوالفضل رشیدالدّین میبدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات دانشگاه تهران ۳۱ ــ ۱۳۳۹ ش.
کی منش: «پرتو عرفان» ــ شرح اصطلاحات عرفانی دیوان شمس ۲ ج، دکتر عبّاس کی منش، انتشارات سعدی، تهران ۱۳۶۶ ش.
کیمیا: «کیمیای سعادت» ۲ ج، ابوحامد محمّد غزّالی، به کوشش حسین خدیوجم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱ ش.
گازُر: «جلاء الاذهان و جلاء الاحزان» یا «تفسیر گازر»، ابوالمحاسن جرجانی، به تصحیح میرجلال الدّین حسینی اُرموی (محدّث)، تهران ۱۳۳۷ ش.
گلشن راز: «گلشن راز»، شیخ محمود شبستری، به اهتمام دکتر صمد موحّد، کتابخانهٔ طهوری، تهران ۱۳۶۸ ش.
گوهرین: «شرح اصطلاحات تصوّف» ۴ ج در ۲ مجلّد (تاکنون)، دکتر سیّد صادق گوهرین،

انتشارات زوّار، تهران ۶۷ ــ ۱۳۶۸ ش.

لاهیجی: «مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز»، شیخ محمّد لاهیجی، با مقدّمهٔ کیوان سمیعی، کتابفروشی محمودی، تهران ۱۳۶۸ ش (چ ۴).

لبّ اللّباب: «لبّ اللّباب در سیر و سلوک اولی الالباب»، تقریر علاّمهٔ طباطبایی و تحریر آیت الله حسینی طهرانی، مندرج درج ۱ یادنامهٔ شهید مطهرّی، تهران ۱۳۶۰ ش. و طبع مجزّای آن، انتشارات حکمت، تهران بی تا.

لبّ لُباب مثنوی: «لبّ لباب مثنوی»، ملاّحسین واعظ کاشفی، به تصحیح سعید نفیسی، بنگاه افشاری، تهران ۱۳۴۴ ش (چ ۲).

لسان العرب: «[فرهنگ] «لسان العرب» ۱۵ ج، ابوالفضل جمال الدّین محمّدبن مکرّم، طبع افست نشر ادب الحوزة، قم ۱۴۰۵ ق.

اللّمع: «اللّمع فی التّصوّف»، ابونصر سرّاج طوسی، به تصحیح نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴ م.

لمعات: «لمعات»، تصنیف شیخ فخرالدّین عراقی، به اهتمام محمّد خواجوی، انتشارت مولیٰ، تهران ۱۳۶۳ ش.

المتوکّلی: «ریشه‌یابی واژه‌ها در قرآن» ــ شرح و ترجمهٔ رسالهٔ المتوکّلی سیوطی، ترجمهٔ دکتر محمّد جعفر اسلامی، شرکت انتشار، تهران ۱۳۶۲ ش (چ ۲).

مثنوی: «کتاب مثنوی» ۶ دفتر، مولانا جلال الدّین محمّد بلخی رومی، به خطّ و کوشش سیّدحسن میرخانی، مؤسّسهٔ نشر کتب اخلاق و دارالکتابهٔ میرخانی، تهران بی تا ــ تاریخ اتمام متن ۱۳۷۴ ق. عدد مقابل این عنوان، ابتدا شمارهٔ دفتر است و سپس شمارهٔ صفحه.

مجالس: «مجالس المؤمنین»، قاضی نورالله شوشتری، طبع سنگیِ حاج ملاّ امین طهرانی، تهران ۱۲۹۹ ق.

مجمع: «مجمع البحرین» ــ در تصوّف، شمس الدّین ابراهیم ابرقوهی، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولیٰ، تهران ۱۳۶۶ ش.

مدارج البلاغه: ««مدارج البلاغه» ــ در بدیع، رضاقلی هدایت، کتابفروشی معرفت، شیراز ۱۳۵۵ ش.

مرآت: «مرآت العشّاق» ــ مندرج در «تصوّف و ادبیّات تصوّف»، از مؤلّفی نامعلوم و احتمالاً از قرن نهم هجری، یوگنی ادواردویچ برتلس، ترجمهٔ سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶ ش.

مرصاد: «برگزیدهٔ مرصادالعباد»، نجم الدّین رازی، با مقدّمه و انتخاب دکتر محمّد امین ریاحی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۶ ش.

مرصادالعباد: «مرصادالعباد»، نجم الدّین رازی، به اهتمام دکتر محمّد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲ ش.

مسائل: «کتاب المسائل»، محیی الدّین بن العربی، با تصحیح و ترجمهٔ دکتر سیّد محمّد دامادی، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰ ش.

مشارب: «مشارب الاذواق» ــ شرح قصیدهٔ خمریّهٔ ابن فارض مصری، امیر سیّد علی همدانی، به تصحیح محمّد خواجوی، انتشارات مولیٰ، تهران ۱۳۶۲ ش.

مِشْواق: «رسالهٔ مشواق» ملاّمحسن فیض کاشانی مندرج در «شناخت شاخص های عرفانی»، انتشارات نورفاطمه، تهران ۱۳۶۳ ش.

مصاحب: «دائرة المعارف فارسی» ۲ ج (الف ــ ل)، هیئت مؤلّفین به سر پرستی دکتر غلامحسین مصاحب، انتشارات فرانکلین، تهران ۴۵ ــ ۱۳۵۶ ش.

مصباح: [متن، و ترجمه و شرح فارسی] «مصباح الشّریعة و مفتاح الحقیقة» منسوب به امام جعفر صادق(ع)، ترجمه و شرح فارسی از عبدالرّزاق گیلانی، به تصحیح دکتر سیّد جلال الدّین محدّث ارموی، کتابخانهٔ صدوق، تهران ۴۳ ــ ۱۳۴۴ ش. هرچه از این متن نقل شده همراه است با ترجمه و شرح عبدالرزّاق گیلانی (ره)؛ نظر به قدمت نسبی نثر شارح و فصاحت آن، ترجیح دادیم از ترجمهٔ او استفاده کنیم.

مصباح الهدایه: «مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة»، امام خمینی سلام الله علیه، ترجمهٔ سیّداحمد فهری، انتشارات پیام آزادی، تهران ۱۳۵۹ ش.

مصباح کاشانی: «مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة»، عزّالدّین محمود کاشانی، به تصحیح جلال الدّین همایی، انتشارات سنایی، تهران ۱۳۲۵ ش.

معارف: «فرهنگ معارف اسلامی» ۶ ج، دکتر سیّد جعفر سجّادی، شرکت مؤلّفان و مترجمان ایران، تهران ۵۷ ــ ۱۳۶۳ ش. هرجا از این منبع یاد شده، شمارهٔ ج آمده است.

معارف: «معارف و معاریف» ۵ ج، سیّد مصطفی حسینی دشتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۳۶۹ ش. عنوان فوق بدون شمارهٔ ج هر کجا بیاید، منظور همین منبع است.

معانی الاخبار: «معانی الاخبار»، محمّدبن علیّ بن بابویه قمّی (شیخ صدوق)، به تصحیح علی اکبر غفّاری، انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرّسین، قم ۱۳۶۱ ش.

معتقد الامامیّه: «معتقد الامامیّه» ــ متن فارسی در کلام و فقه شیعی از سدهٔ هفتم هجری، به

تصحیح محمّدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹ ش.
المعجم: «المعجم فی معاییر اشعارالعجم»، شمس قیس رازی، به تصحیح محمّد قزوینی و مدرّس رضوی، تهران ۱۳۱٤ ش.
معین: «فرهنگ فارسی» ٦ ج، دکتر محمّد معین و دکتر سیّد جعفر شهیدی (ج ٦)، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵٦ ش (چ ۳).
مفردات القرآن: «قرآن کریم، تفسیر و بیان»، به کوشش دکتر محمّدحسن الحمصی، انتشارات دارالرّشید، دمشق ۱٤۰۵ ق.
مقامات: «مقامات معنوی» ــ شرح منازل السّائرین خواجه عبدالله انصاری ٤ ج، محسن بینا، تهران ۵٤ ــ ۱۳۵۵ ش.
مناقب: «مناقب الصّوفیّه»، قطب الدّین اردشیر عبادی مروزی، به تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولیٰ، تهران ۱۳٦۲ ش.
منتهی الارب: «منتهی الارب فی لغة العرب»، عبدالرّحیم بن عبدالکریم صفی پور، افست از روی طبع سنگی تهران ۱۲۹۷ ق، انتشارات سنایی، تهران بی تا.
منزوی: «سیمرغ و سی مرغ»، دکتر علینقی منزوی، انتشارات سحر، تهران ۱۳٦۱ ش.
منطق الطّیر: «منطق الطّیر»، شیخ فریدالدّین عطّار نیشابوری، به تصحیح دکتر سیّد صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳٤۲ ش.
منهج الصّادقین: «منهج الصّادقین فی الزام المخالفین»، فتح الله کاشانی، انتشارات علمی، تهران ۱۳۳۰ ش.
المواعظ العددیّة: «المواعظ العددیّه» ــ تهذیب و تلخیص کتاب اثنیٰ عشریّه، به اهتمام علی مشکینی اردبیلی، قم ۱۳۸۵ ق.
موسیقی شعر: «موسیقی شعر»، دکتر محمّد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران ۱۳٦۸ ش (چ ۲).
المیزان: [ترجمهٔ] «المیزان فی تفسیر القرآن» ۲۰ ج، علاّمه سیّد محمّدحسین طباطبایی، ترجمهٔ سیّد محمّدباقر موسوی همدانی (ج ۱ به ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی)، بنیاد علمی و فکری علاّمهٔ طباطبایی، تهران ۱۳٦٤ ش.
نامه‌ها: «نامه‌های عین القضات همدانی» ۲ ج، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عُسَیران، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۱ ش.
نزهة المجالس: «نزهة المجالس» ــ مجموعهٔ رباعی از شعرای ایران تا نیمهٔ اوّل قرن ۷، جمال

خلیل شروانی، با مقدّمه و کوشش دکتر محمّد امین ریاحی، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۶۶ ش.

نَسَفی: «الانسان الکامل»، عزیزالدّین نسفی، به تصحیح ماژیران موله، انجمن ایرانشناسی فرانسه، تهران ۱۳۵۹ ش.

نصر: «سه حکیم مسلمان»، دکتر سیّدحسین نصر، ترجمهٔ احمد آرام، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۴ ش (چ ۳).

نظری به موسیقی: «نظری به موسیقی» ۲ ج، روح الله خالقی، انتشارات صفیعلیشاه، تهران ۱۳۶۳ ش (چ ۳).

نفحات: «نفحات الانس»، عبدالرّحمن جامی، به کوشش دکتر محمود عابدی، انتشارات اطّلاعات، تهران ۱۳۷۰ ش.

نقباء: «طبقات اعلام الشّیعه ـــ نقباء البشر فی القرن الرّابع عشر» القسم الثّالث من الجزء الاوّل، آغا بزرگ الطّهرانی، مطبعة الآداب، نجف اشرف ۱۳۸۱ ق.

نوین: «تفسیر نوین» ـــ جزء سی ام قرآن، استاد محمّدتقی شریعتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۵۱ ش.

وحدت وجود: «وحدت وجود»، فضل الله ضیاء نور، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۶۹ ش.

وسائل: «وسائل الشّیعة الی تحصیل الشّریعة»، محمّدبن الحسین الحرّ العاملی، مکتبة الاسلامیّة، تهران ۱۳۸۳ ق.

ولاءها و ولایت‌ها: «ولاءها و ولایت‌ها»، استاد شهید مرتضی مطهری، دارالتّبلیغ اسلامی، قم ۱۳۵۱ ش.

هفت‌بند: «هفت‌بند نای» ـــ در شرح چهار داستان مثنوی معنوی، ادوارد ژوزف، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۷۱ ش.

همایی: «فنون بلاغت و صناعات ادبی»، جلال‌الدّین همایی، انتشارات دانشگاه سپاهیان انقلاب، تهران ۱۳۵۴ ش.

هنجار: «هنجار گفتار» ـــ در بدیع و معانی و بیان، حاج سیّد نصرالله تقوی، چاپخانهٔ مجلس، تهران ۱۳۱۷ ش.

هنر: «هنر» ـــ مجموعهٔ بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون هنر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۶۸ ش.

یغما: [دورهٔ] «مجلّهٔ یغما»، به مدیریّت حبیب یغمایی، سال هفدهم.

□ فهارس

آیات قرآن کریم

احادیث

اقوال و عبارات بزرگان

اصطلاحات عرفانی، فلسفی، فقهی و..

صوفیان ۱۳۱، ۱۷۳، ۲۰۶، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۸۱

اصطلاحات ادبی

اصطلاحات عروضی و افاعیل

اصطلاحات موسیقایی

راهنمای اشعار

خود در این نوروز اندر هشت جنّت شور و غوغاست ۳۱۳

کسان، قوم‌ها، آیین‌ها و...

کتابها

جایها